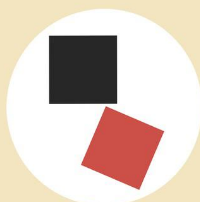
ÉVALD V. ILIÉNKOV

OBRAS ESCOGIDAS

VOLUMEN I



EDICIONES
DOSCUADRADOS



Évald Vasílievich Iliénkov (1924 - 1979)

OBRAS ESCOGIDAS
Volumen I

ÉVALD V. ILIÉNKOV

Traducción
VV.AA.

Correcciones
2CUADRADOS

Portada: 2Cuadrados
Diseño interior y maquetación: JMF
Traducciones referenciadas en cada texto
Revisión de los textos: 2Cuadrados

Primera edición, 2021

Impreso en Madrid, Estado español
Primera edición: 100 unidades
Diciembre de 2021

ÍNDICE

Cosmología del Espíritu (1950).

El original (póstumo): Космология духа [1988], en Nauka I Religiya.
De la traducción: *Cosmology of the Spirit*, Stasis, Vol.5, No.2, 2017, Giuliano Vivaldi.
Traducción al castellano del inglés y notas: Louk.

Sin cometer ningún crimen contra los axiomas de la dialéctica materialista, podemos sostener que la materia continuamente posee conocimiento y piensa sobre sí misma.

Esto, por supuesto, no significa que la materia, en cada una de sus partículas y en cada momento, posea la capacidad de pensar y de hecho piense sobre sí misma. Esto es válido sólo en referencia a la materia como un todo, como sustancia, infinita en el tiempo y en el espacio.

La materia, con una necesidad inherente a su naturaleza, constantemente engendra criaturas pensantes, constantemente reproduce, aquí y allá, un órgano de pensamiento: el cerebro pensante. Y en virtud de la infinidad del espacio, este órgano existe siempre en su actualidad, en cada momento finito del tiempo y en cualquier pliegue del espacio infinito. O, de otra forma, en cada punto finito del espacio (aquí, en virtud de la infinidad del tiempo), el pensamiento se realizará tarde o temprano (si estas palabras pudieran aplicarse sobre el tiempo infinito) y cada partícula de materia, en algún punto del pliegue del tiempo infinito, se constituirá como una parte integral de un cerebro pensante. Es decir, la materia piensa.

Por tanto, es posible decir que, en cada momento actual dado del tiempo, el pensamiento es una propiedad intrínseca a la materia: si en un punto determinado del

espacio infinito la materia destruye un órgano del pensamiento (un cerebro pensante), reproducirá este órgano, en otro punto y simultáneamente, con la misma necesidad imperiosa.

El órgano a través del cual la materia se piensa a sí misma, en consecuencia, no desaparece en ningún momento particular del tiempo infinito, y por lo tanto esta siempre posee el pensamiento como uno de sus atributos constantes. No puede deshacerse de ella en ningún momento. Además, debemos asumir que un cerebro que actualmente piensa siempre tendrá una existencia en el pliegue del espacio infinito, y que aquí se encontrará simultáneamente en todas las etapas de su desarrollo: en algunos puntos en su etapa de génesis, en otros durante la fase de su declive, y en otros durante la cumbre de su desarrollo y potencialidad.

«La materia, en su ciclo eterno, se mueve de acuerdo a leyes que en su etapa concreta – ahora aquí, ahora allí – necesariamente dan lugar a la mente pensante de seres orgánicos» (Engels, 1974 [1883]: 475-76). En este sentido, el materialismo dialéctico restaura, en su forma racional, aquella idea simple y profunda de Bruno y Spinoza que afirma que en la materia, tomada como un todo, el desarrollo descansa en su consumación actual en cada momento finito del tiempo; que todos los estadios y formas de este desarrollo necesario se encuentran, simultáneamente, realizados actualmente en la materia. Tomada como un todo, la materia no se desarrolla: ni por un solo momento puede perder un atributo particular, ni adquirir uno nuevo.

Esto, naturalmente, no sólo no contradice sino que además presupone la tesis de que, en cada finita esfera singular de su existencia (por dilatada que sea) siempre existirá un desarrollo dialéctico activo. Pero lo que es válido para cada singular y "finita" porción de la materia,

no es válido al tomar la materia como un todo, a la materia entendida como sustancia.

Como sustancia, la materia no puede representarse como una simple suma de sus partes "finitas", y todos los principios teóricos válidos para cada una de sus partes dejan de ser válidos en relación a la materia como un todo, en su gran círculo eterno y cerrado en sí mismo.

En relación con cada esfera finita y separada de su existencia, es cierto que el pensamiento surge (en continuidad) de la base de otras formas más simples de existencia de materia, y ni siquiera tiene por qué llegar a existir; en cambio, otras formas de materia existen siempre, constituyendo una precondición necesaria y las condiciones para la generación del pensamiento. Pero en relación a la materia, como todo, a la materia entendida como sustancia universal, esta tesis no es válida. Sólo es válida otra tesis: no sólo el pensamiento no puede existir sin materia (esto ya lo sabía cualquier materialista, incluyendo los materialistas metafísicos como Holbach) sino que tampoco la materia puede existir sin pensamiento, y esta tesis sólo puede ser compartida por una teoría materialista y dialéctica, tal y como es el materialismo de Spinoza.

De la misma forma que no hay pensamiento sin materia, entendida como sustancia, tampoco hay materia sin pensamiento, entendido como atributo.

Concebir la materia como un todo (como sustancia universal) privado de pensamiento como uno de sus atributos significa concebirla inadecuadamente, más pobre de lo que realmente es. Esto significaría que estaríamos omitiendo, de forma arbitraria, un atributo necesario y universal de la definición teórica de materia como sustancia. Esto significaría proporcionar una definición inválida de materia como sustancia y reducir la materia a una categoría puramente gnoseológica.

Recordemos que Lenin creía que era absolutamente necesario «profundizar desde el conocimiento de la materia al conocimiento (del concepto) de la sustancia», ya que sólo en este caso perderá su sentido meramente gnoseológico.

Y aunque la tesis "así como no hay pensamiento sin materia, tampoco hay materia sin pensamiento" puede sonar extraña, es precisamente en esta tesis donde se puede encontrar la distinción principal que separa el materialismo dialéctico (Spinoza, Engels, Lenin) del materialismo mecanicista (Galilei, Newton, Hobbes, Holbach). Esta tesis está fuera del alcance de este segundo materialismo. El materialismo mecanicista entiende el pensamiento únicamente como producto de la materia, como una de sus propiedades y, por esta razón, como una propiedad que es más o menos accidental: «esta materia que hace evoluciona fuera de sí misma como cerebro pensante es, para el mecanicismo, un puro accidente determinado necesariamente, paso a paso, allí donde ocurre» (Engels, 1974 [1883]: 490). De acuerdo a esta perspectiva, es posible que el pensamiento ni siquiera tenga lugar, ya que se trata únicamente de una excepción más o menos accidental, del producto de una combinación fortuita de circunstancias, sin ningún perjuicio para la materia en general.

«Pero – afirma Engels contra esta posición – la verdad es que está en la naturaleza de la materia avanzar en la evolución de seres pensantes, y esto ocurre necesariamente allí donde estén presentes las condiciones para ello» (ibíd.: 490). Y estas "condiciones necesarias" no son, de nuevo, puramente contingentes: se crean a sí mismas con la misma necesidad férrea que la del mismo movimiento universal y, consecuentemente, la materia como un todo necesariamente posee de forma permanente el pensamiento en su actualidad, y no puede perderlo ni por un solo momento singular de su existencia en el infinito tiempo y espacio.

Consecuentemente, si la filosofía como ciencia considerara exclusivamente las formas universales (infinitas) de existencia, y el desarrollo de la materia y sus principios científicos le concerniera únicamente a estas formas, entonces la filosofía materialista dialéctica no debería contener la tesis "no hay pensamiento sin materia, ni hay materia sin pensamiento". Más bien debería contener otra tesis, que abarcara una comprensión de la infinita dialéctica de su relación: «Porque no hay pensamiento sin materia, tampoco existe materia sin pensamiento». Esta tesis se corresponde mucho más a una perspectiva filosófica de la cuestión, ofreciendo una solución dialéctica y no sólo materialista.

El siguiente punto de la comprensión materialista dialéctica del problema ha sido poco esclarecido, pero es un punto que incumbe y se refiere a la comprensión del pensamiento, de la materia pensante, como la forma suprema (y más elevada) de movimiento y desarrollo.

El pensamiento es, sin lugar a dudas, el producto más elevado de desarrollo universal, es el estado más elevado de organizar las interacciones, el límite de la complejidad de la organización.

No sólo la ciencia no conoce una forma que estuviera más perfectamente organizada que el cerebro humano sino que tampoco la filosofía podría admitir un principio análogo, y si lo admitiera pagaría el precio de su propia destrucción e imposibilidad.

En este caso, la noción de una cognoscibilidad fundamental del mundo que nos rodea se vendría abajo, haciendo imposible cualquier sistema filosófico que no fuera el escepticismo o una forma positivista de agnosticismo. Si la materia fuera de alguna forma capaz de engendrar una forma más elevada de movimiento que el cerebro pensante, una forma que se ubicaría en la misma relación fundamental que este cerebro pensante por la cual, por ejemplo, el movimiento biológico se relacionara con el

químico, esto supondría reconocer la existencia de una esfera de actividad que fuera fundamentalmente incognoscible por el pensamiento.

De hecho, esta hipotética forma de desarrollo (incluso más perfectamente organizada que el cerebro pensante) no puede relacionarse con la esfera de los fenómenos materiales: sería, como condición históricamente necesaria e históricamente excedida, superada por el desarrollo, no sólo de una naturaleza que existe más allá (externa e independiente del pensamiento), sino también del propio pensamiento. Esta sería una forma de desarrollo que sólo sería posible posteriormente al pensamiento y se fundaría en este. En otras palabras, el pensamiento se habría conservado en términos de momento "sobrevenido", superado, en términos de momento incidental e inexistente, después de la manera en que el movimiento químico y mecánico de un organismo viviente se transformara en una forma accidental de existencia.

Las leyes hipotéticas de tal forma de desarrollo no podrían reducirse a las leyes del pensamiento, ni deducirse (es decir, entenderse) a partir de estas leyes. En otras palabras, esta forma de desarrollo sería fundamentalmente incognoscible para el pensamiento pero – debido a su organización superior – habría dominado el pensamiento como una forma de esfera en el que estas leyes, fundamentalmente inconcebibles, quedan eludidas.

De esta manera, habríamos vuelto a la avanzada concepción de Immanuel Kant: el mundo de los fenómenos (tanto los que nos rodean como los fenómenos del pensamiento mismo) se transformarían en una forma de manifestación externa de una cierta "esencia" superior, acorde a sus leyes; una esencia que fundamentalmente es, como cosa en sí, inconcebible.

En otras palabras, admitiendo esto, habríamos hecho posible cualquier tipo de misticismo y engaño maligno. Habríamos admitido que todavía sigue existiendo "algo"

por encima de la naturaleza y del pensamiento, y que este "algo", por su carácter sobrenatural, sería fundamentalmente incognoscible e inconcebible para el pensamiento.

Y no importa el nombre que utilicemos para llamar esta forma superior de desarrollo (esta forma más compleja de movimiento organizado) que es el cerebro pensante: en esencia sería lo mismo si se le llamara la esencia de la idea de Dios, de la Providencia, Espíritu del mundo, etcétera.

Y esta perspectiva, que resulta inevitablemente de asumir la posibilidad de una forma de organización del movimiento del mundo más elevada que el cerebro pensante, sería tan idealista como el idealismo absoluto del sistema hegeliano, pero se diferenciaría de este en que asumiría necesariamente esta realidad superior como algo inconcebible para el pensamiento. En otras palabras, esta perspectiva sería la más cercana posible a la kantiana.

En Hegel, incluso si se admite una Razón suprahumana, al pensamiento se le atribuye la capacidad de desarrollarse a un nivel en el que, sin dejar de ser pensamiento, alcanzara la potencia de pensar este Espíritu del mundo. En la lógica, según Hegel, las leyes del pensamiento coinciden con las leyes del absoluto y se corresponden con estas. Pero esto significa que el pensamiento (a través de un camino astuto1) se eleva al mismo estatuto que la realidad suprema. En resumen, en la Fenomenología del Espíritu el pensamiento se convierte en idéntico con el absoluto, aprehendiendo las leyes que a las que se somete la razón absoluta y se transforma en la encarnación de esta realidad suprema, convirtiéndose en

---

[1] (N.d.T.) Iliénkov se está refiriendo aquí al concepto hegeliano de «astucia de la razón», con el que el filósofo alemán concilia el fin racional de la Historia y los "retrocesos" pasionales y subjetivos.

una forma de movimiento, más elevada y compleja de lo que nada podría ser jamás.

Y esta comprensión supuso un paso adelante comparado con la concepción kantiana. Está claro que admitir una forma de desarrollo del universo más altamente organizada que el pensamiento (sea interpretado de forma materialista o idealista) es perfectamente equivalente a la adopción de las tesis de la incognoscibilidad fundamental del mundo, de las leyes superiores a las que se somete su existencia.

El materialismo dialéctico, en la medida en que no es un sistema de datos científicos interpretados de forma positivista sino un sistema filosófico y una ciencia especial, está obligado a reconocer (como cualquier otro sistema filosófico excepto el agnóstico o el escéptico) que el cerebro pensante es la forma suprema de organización de la materia, mientras que el pensamiento, como la capacidad del cerebro, es igualmente el nivel más elevado que la materia universal puede alcanzar en su desarrollo gradual.

Por tanto, el pensamiento es el producto supremo del desarrollo del universo. En él, en el nacimiento del cerebro pensante, la materia universal alcanza tal grado de perfección que a partir de este las posibilidades de un desarrollo posterior más "elevado" se agotan, en términos de la compleja organización de formas de movimiento.

Después de esto, sólo se puede ir para abajo, por el camino de la descomposición de esta organización a un nivel puramente biológico-fisiológico en el caso del deterioro mental, o más aún al nivel de la simple química en el caso de la muerte fisiológica del cerebro.

El camino "hacia arriba" está excluido. La materia pensante del cerebro, la forma de movimiento que emerge del pensamiento, es el supremo y más intransgredible límite del desarrollo gradual. Esta es una conclusión totalmente necesaria de cualquier sistema filosófico a excepción del agnosticismo y el escepticismo, una

conclusión cuya necesidad imperiosa ha sido reconocida por todos los sistemas de filosofía científica: el sistema de Spinoza o Fichte, Hegel o Engels.

Las diferencias entre materialismo e idealismo se expresan en otra forma de pensamiento, la que sigue la interpretación del pensamiento en sí y su interacción con el mundo material. Pero todos los sistemas filosóficos coinciden en reconocer el pensamiento como la forma suprema de desarrollo del universo, porque este reconocimiento es una condición necesaria de la existencia y desarrollo de la misma filosofía. Si no fuera así, entonces la filosofía no sentaría ninguna conclusión categórica, de hecho, no podría considerarse una ciencia en absoluto.

Por tanto, el cerebro pensante, con su capacidad de pensar, es el límite absoluto del desarrollo en términos de desarrollo gradual. Pero el carácter gradual del desarrollo no es la única forma de desarrollo. Esto nos llevaría a una mala infinitud2. En cambio, la infinitud concreta tiene, se

---

[2] (N.d.T.) Iliénkov definiría el concepto hegeliano de «mala infinitud» en el *Diccionario filosófico soviético* (Rosental, Iudin, 1963) como: «concepción metafísica de la infinitud del mundo; lleva implícita la idea de que las mismas propiedades concretas, procesos y leyes del movimiento se alternan repitiéndose de manera monótona y sin fin en el espacio y el tiempo tomados en la escala que se quiera. Aplicada a la estructura de la materia, la infinitud mala significa admitir la divisibilidad infinita de la materia de tal modo que cada partícula menor posea las mismas propiedades que los cuerpos macroscópicos y se subordine a las mismas leyes específicas. Respecto a la estructura del universo, implica una jerarquía infinita de sistemas mecánicos con las mismas propiedades y leyes de existencia. En la concepción del desarrollo de la naturaleza, la infinitud mala presupone reconocer la existencia de ciclos infinitos de la materia con el retorno constante a los mismos puntos de partida. El concepto de infinitud mala fue introducido por Hegel. La existencia de un número infinito de niveles cualitativamente distintos de la

recordará, forma de círculo, de un gran círculo. El producto supremo del desarrollo regresa, a través del camino de su disolución, a sus formas más abyectas, conectándose así de nuevo al gran círculo eterno de la materia universal.

Y este colosal gran círculo, que no tiene principio ni fin, un gran círculo en el que la materia universal no pierde ni uno solo de los atributos que posee, ni adquiere un solo atributo nuevo, comprime, en una forma de anillo, todos los posibles ciclos "finitos" de desarrollo.

El carácter circular de la infinitud es el único que corresponde a la visión dialéctica. La única alternativa a esta concepción sólo podría ser una idea que incluyera en su interior la idea de un "principio" y de un "fin" del desarrollo universal, un "primer impulso", una "condición igual a sí misma", o cosas por el estilo.

Así, el pensamiento como atributo (y, además, en su capacidad como supremo producto del desarrollo universal) está incluido en este gran círculo eterno de la materia universal, renovándose constantemente en sus ciclos. Aparece como uno de los eslabones en el círculo del desarrollo, como una unión a través de la cual todo el gran círculo pasa, de alguna manera, en su totalidad, y con una necesidad férrea.

En otras palabras, el cerebro pensante aparece como uno de los eslabones necesarios, anclando y cerrando el gran círculo universal (vseobhschee) de la materia cósmica (mirovoj). En el sentido de desarrollo "gradual" este es justo el punto álgido del círculo, seguido por el retorno de la materia a formas más elementales y previamente

---

organización estructural de la materia en cada uno de los cuales ésta posee propiedades diferentes y se subordina a distintas leyes específicas del movimiento, las transformaciones cualitativas de la materia y su cambio general irreversible demuestran que es errónea la concepción antedicha de infinitud».

superadas – biológica, química, el líquido ardiente o incandescente, y la masa nebulosa de cuerpos celestes, en el polvo frío e indiferenciado, enrarecido de las nebulosas, en la niebla gaseosa del espacio intergaláctico, en la translocación puramente mecánica de las partículas elementales, etcétera.

Debemos mencionar de inmediato una consecuencia importante que inevitablemente resulta del reconocimiento de esta forma suprema de desarrollo. Habiendo reconocido la imposibilidad de formas superiores de desarrollo que el pensamiento, que el cerebro pensante, como una condición teóricamente necesaria, también estamos obligados a reconocer un límite "por debajo", un límite inferior bajo el cual la existencia de la materia resulta imposible.

Evidentemente estamos lejos de descubrir científicamente este límite. Pero es necesario asumirlo teóricamente. Asumiendo que cualquier materia organizada más elevada y compleja que el cerebro pensante no puede existir debido a la misma naturaleza de las cosas, de la misma manera también reconocemos un límite opuesto: el límite de la materia simplemente organizada, la más absolutamente simple forma de movimiento, en relación con el "punto de partida" del ciclo. De lo contrario, se acaba en una incongruencia: por un lado se asume un límite en términos de materia complejamente organizada y sus formas de movimiento, mientras que por otro lado, cuando hablamos de la "simplificación" de esta forma organizada, no se asume un límite sino una mala infinitud. Engels permite totalmente tal condición en la cual toda propiedad particular de la materia desaparece, mientras que permanecen sólo aquellas propiedades que la caracterizan como materia simple, con la suposición de que tal condición se realiza «en la esfera gaseosa de la nebulosa». Todas las sustancias en esta condición, asume Engels, «se fusionan en la pura materia como tal, actuando

sólo como materia y no según sus propiedades específicas» (Engels, 1974 [1883]: 522).

Debemos añadir aquí que la física contemporánea, en sus intentos por revelar las leyes más simples que vinculan el espacio, el movimiento y el tiempo, llega a la idea de una "cuantización" del espacio y el tiempo, a través de la idea del espacio elemental, el tiempo y el movimiento "cuántico" como un límite de divisibilidad que, si se atravesara, la intercondicionalidad objetiva de movimiento, tiempo y espacio desaparecería. Una partícula que en realidad (y no sólo en términos abstractos) realiza la forma más pura de movimiento mecánico, una partícula privada de cualquier propiedad que no sea mecánica. El término "mecánica" aquí es entendido no en el sentido de la física newtoniana sino en el sentido de la teoría de la relatividad en su forma racional, en la forma de la dialéctica materialista.

Tal partícula debería ser evidentemente reconocida, una partícula privada de propiedades químicas, eléctricas o similares. Desde una perspectiva filosófica y teórica, no hay nada "mecanicista" en esto, sino que esta es la conclusión que emerge automáticamente del reconocimiento del nivel supremo de organización de la materia. Un reconocimiento de la absolutamente superior forma es imposible sin el reconocimiento de su opuesto, lo absolutamente inferior, la forma más simple de materia y su movimiento.

Junto con la desaparición del átomo desaparecen las propiedades químicas, junto con el electrón desaparecen las propiedades eléctricas de la materia. En algún lugar, evidentemente, existe un límite que no puede ser traspasado sin contravenir las propiedades mecánicas (es decir, la conexión de la simple transposición con las características espaciales y temporales de la realidad objetiva). Este estado, tal vez, se materializa no en una "esfera gaseosa de la nebulosa" como Engels asumió; esta

esfera gaseosa probablemente sea un estadio más complicado de interacción, ya sea en la forma de un "campo", como en la forma de límite inferior de compromiso con la materia organizada, como en la forma de existencia material que no puede ser simplificada más aún, o como en la forma de una absoluta indiferenciación de su condición. Esta es la segunda condición previa de las hipótesis.

El tercer prerrequisito filosófico y teórico de la hipótesis es el punto incontrovertible según el cual "todo lo que existe merece perecer", que cada una de las formas "finitas" de existencia tiene su principio y su fin. Esta condición se aplica tanto al actual sistema solar como a la humanidad que lo habita.

Está claro que en algún momento del oscuro futuro de los tiempos venideros, la humanidad dejará de existir y el flujo eterno de movimiento del Universo, al fin, arrasará y borrará todo rastro de la cultura humana. La Tierra misma se dispersará en el polvo del espacio cósmico y se disolverá en el gran círculo eterno de la materia universal…

Antes de que esto ocurra (una perspectiva tan distante que es prácticamente indiferente para nosotros) habrán pasado millones de años, cientos de miles de generaciones que habrán habitado la tierra y se habrán dirigido a sus tumbas. Pero el tiempo se mueve inexorablemente hacia ese tiempo en el que el espíritu pensante en la Tierra se desvanece para renacer de nuevo en algún otro lugar del Universo eterno.

Esto es incontrovertible desde cualquier punto de vista. La idea de que deberíamos sentir pesar por esto sería tan ridícula como el sentir pesar sobre el hecho de que todo en el mundo está interrelacionado, que la cantidad se transforma en la cualidad, que no puede existir pensamiento sin cerebro, etc.

Este hecho, tomado así, no es la base para una efusión de emoción sino más bien una base para la comprensión.

Pero aunque desde un punto de vista práctico este hecho nos produzca una indiferencia absoluta, ya que no puede de ninguna manera influir en las actividades de la vida humana (después de todo, los individuos no se limitan a bajar los brazos aunque sepan que tarde o temprano tendrán que abandonar la vida), desde un punto de vista teórico esta perspectiva no está ciertamente exenta de interés.

Uno no puede dejar de notar que, de alguna forma u otra, este problema siempre fondea en la conciencia pensante.

En una formulación ingenua y mística de esta cuestión, titulada como "los fines de la existencia humana", estos se presentan como objetivos elevados a través de los cuales el espíritu pensante se manifiesta en el Universo y por los cuales la humanidad soporta tanto sufrimiento y tormento.

La respuesta, por supuesto, siempre ha tenido un matiz ideológico. Y sea la realización de los objetivos morales más elevados, de la ley moral o, en términos hegelianos, el fin de autoconocimiento del Espíritu mundial: todos conocemos estas variantes.

El materialismo dialéctico, por vez primera, subordinó racionalmente esta formulación de la cuestión de manera que deshecha completamente la idea de cualquier "objetivo" del universo mismo, resolviendo el problema del "objetivo" con la categoría de interacción universal.

La humanidad conecta su pensamiento con esta interacción universal y se engendra, desarrolla, y en algún momento desaparece en ella. La noción de "fin supremo" de la existencia humana se subsume racionalmente en la comprensión de la necesidad de su génesis, desarrollo y muerte dentro y a través de esta interdependencia universal de todas las formas de movimiento de la materia universal.

La génesis, desarrollo y muerte de la humanidad se basan objetivamente en este infinito sistema de interacción

(en la comprensión de este sistema se debe buscar el sentido y el papel de la humanidad en el Universo). La interacción busca la solución a esta cuestión que, en su expresión idealista suena como la cuestión de lo elevado, del fin último de la existencia humana.

La "génesis histórica" de la historia de la humanidad está plenamente explicada de manera racional y materialista por la ciencia. El desarrollo biológico de una determinada raza de monos, el trabajo como una forma de interacción social entre el organismo y su entorno, como un proceso de "auto-emergencia del ser humano ", como un proceso caracterizado por el autodesarrollo, se refleja en la conciencia ideológica como "fines" inmanentes a la humanidad.

Las enseñanzas de Marx y Engels, su materialismo histórico, nos dieron una explicación plenamente racional del autodesarrollo humano que acabó, de una vez por todas, con el último refugio del idealismo. La historia humana emergió como un proceso necesario de autodesarrollo, un movimiento insertado en las contradicciones internas del desarrollo, sin necesitar ninguna trascendencia o fin trascendental para su explicación.

Desde este punto de vista valdría la pena esbozar las perspectivas de futuro de forma más concreta de lo que se ha hecho hasta ahora. Que la humanidad, junto a la Tierra, perecerá en algún momento es indiscutible y no puede ser cuestionado.

El asunto podría reducirse a cómo ocurrirá exactamente. ¿Qué condiciones hacen que el fin de la humanidad sea tan inevitable como su génesis, en el seno de la interacción universal?

Aquí surge inmediatamente una duda: ¿es posible formular de alguna manera distintas respuestas razonables a esta pregunta? ¿Es posible decir algo sobre esta cuestión aparte de fantasías poéticas?

Para esta tarea intentaremos, en primer lugar, establecer y resumir todas las condiciones teóricas indiscutibles, para observar si son suficientes para encontrar una solución que sea al menos una pizca más concreta que la idea general de que, de un modo u otro, el fin de la humanidad es inevitable.

La respuesta, naturalmente, puede encontrarse en el camino de un análisis más concreto de esta interacción universal en la cual se manifiesta la historia de la humanidad y que, en última instancia, legisla sobre las perspectivas más o menos lejanas de todo lo que existe.

Y así, en primer lugar, el destino de la humanidad está estrechamente ligado con el destino futuro de la Tierra y (en términos más amplios) con el destino del Sistema Solar. Este es, por así decirlo, el vínculo más estrecho de la interacción universal que determina directamente el inevitable fin de la humanidad.

La mayoría de las hipótesis teóricas sobre el fin de la existencia humana también recurren a la idea de que, en algún momento, en la oscuridad del futuro, el sol se enfriará gradualmente y las reservas de calor del planeta disminuirán, y la humanidad habrá comenzado ya el camino hacia la decadencia.

Esta idea hasta ahora sigue siendo la única concebible, ya que la idea del fin de la humanidad como consecuencia de un trágico accidente (choque de cuerpos cósmicos, etc.) no merece ser tomada en consideración, ya que, si bien no puede excluirse un incidente de ese tipo, no se puede tomar como base para una comprensión teórica de la cuestión. Sería absurdo suponer que la génesis de la humanidad se postula sobre una necesidad de hierro, mientras que su final está ligado sólo a la contingencia. Aquí y allá hay lugar para la dialéctica, tanto para el comienzo como para el fin. La contingencia en sí misma debería ser entendida en el caso del fin de la humanidad como la manifestación de un proceso necesario. En la idea de una colisión puramente

accidental no hay dialéctica: la colisión de cuerpos celestes es sólo uno de los eventos contingentes que podrían ocurrir3. Aquí necesitaríamos una contingencia que no es necesariamente tal. En esta perspectiva se introduce la necesidad cuando se afirma que el fin ocurre (incluso aunque ese completamente único y preciso incidente no tuviera lugar) a través de cualquier evento contingente.

Engels, como bien es sabido, aceptó la hipótesis del enfriamiento gradual del sol y la Tierra como principal perspectiva dialéctica.

En esta descripción, el planteamiento aparece así: «pero inexorablemente llegará el momento en el que la disminución del calor del sol hará que este no sea suficiente para derretir el hielo que se empuja hacia adelante desde los polos; cuando la raza humana, que se apiña cada vez más sobre el ecuador, finalmente ya no encontrará ni siquiera allí el calor para la vida; cuando poco a poco desaparecerá hasta el último rastro de vida orgánica y la tierra, un globo congelado y extinto como la luna, girará en la oscuridad más profunda y en una órbita cada vez más estrecha alrededor del sol, igualmente extinto, y al final caerá en él» (Engels 1974 [1883]: 331-32).

El sistema solar, según parece, puede aguardar esta perspectiva, y la humanidad (considerada abstractamente) debe compartir su destino con este.

Esta es la conclusión necesaria que sigue de la concepción del lugar del ser humano en el entorno inmediato de su existencia, en el entorno inmediato de la interacción universal.

---

[3] (N.d.T.) Véase la teoría del *klinamen* y del materialismo aleatorio del Althusser viejo, derivada a su vez de la cosmología epicúrea. Aquí, existe una catarata de átomos que se caen desde el vacío sin tocarse hasta que un suceso aleatorio produce una desviación, y un choque que causa a su vez otro choque.

Pero surge una pregunta: ¿no hay hechos circunstanciales que puedan invalidar esta posibilidad abstracta? ¿No se ha esbozado esta perspectiva de una forma demasiado abstracta? El hecho de que el sol y los planetas se enfriarán es indiscutible. Pero seguramente la humanidad (y en el futuro esto será cada vez más posible) dejará de ser el juguete obediente de las circunstancias externas. Su poder aumenta año tras año. La humanidad encontrará medios cada vez más nuevos y actuales para liberar reservas de calor, de movimiento, de energía acumulada en otras formas además de la radiación solar directa.

Cuanto más se desarrolle la humanidad, más y más profundos serán los tesoros energéticos (cuanto más escondidos estén y más se acumulen y se concentren, más poderosos serán), tesoros que se revelarán ante la humanidad, transformados como condición para su existencia. ¿Y no parece ridícula la perspectiva del fin de la humanidad por la falta de radiación solar directa? ¿No parece ridículo el siguiente planteamiento?

La humanidad utiliza cada vez más energía a partir de las estructuras atómicas internas (y la tendencia es acceder a partículas más y más elementales), y cuanto más penetra en las "profundidades" de la materia, más energía liberará de allí, haciéndose cada vez más independiente del "disponible" calor solar. Y por otro lado, perecería precisamente por la falta de calor solar directo "disponible"; precisamente, en la cúspide de su poder, se congelaría como un cachorrito en un planeta helado.

¿Acaso el desarrollo del poder productivo de la humanidad no elimina ya el peligro de perecer por un congelamiento cósmico, del frío del espacio intergaláctico?

De cualquier forma, como tendencia de su desarrollo, el poder humano sobre las estructuras internas de la materia y sobre la energía motriz encerrada en estas, se

opone directamente al planteamiento de desaparecer por una falta de energía, movimiento, calor.

La tendencia de la naturaleza externa es privar a los seres humanos de utilizar el calor "ya listo" (no creado por ellos) del sol. Pero el ser humano crea por sí mismo las condiciones de su existencia, y el "calor" que reciben del núcleo de la materia no es una excepción. Esta también es una condición de la existencia humana, creada por la propia existencia de la humanidad, y sin esta condición, la existencia humana no tendría lugar en la naturaleza.

Por tanto, la perspectiva trazada por Engels durante el siglo pasado, a la luz de los acontecimientos más recientes de la humanidad, parece bastante abstracta y, por lo tanto, inválida.

Sería un completo absurdo que la humanidad (que ya posee fuentes endonucleares de energía) quedara desamparada ante el frío en un millón de años, debido a una simple falta de calor.

Es cierto que recibirá cada vez menos calor externo. Pero más producirá ella misma, extrayendo "de dentro" de la materia sus reservas concentradas que, y esto es teóricamente indiscutible, son absolutamente infinitas en sus más diminutas partículas cubiertas de hielo, arremolinándose a través del espacio intergaláctico.

Después de todo, energía emitida por el sol no se pierde sin dejar rastro: se amontona, se cumula en otras formas y sólo se necesita encontrar la capacidad de extraerla.

Y no hay duda de que la humanidad (especialmente bajo la amenaza de morir de frío) sería capaz de hacerlo. Incluso ahora, cuando la amenaza del enfriamiento del sol es muy lejana en términos prácticos, ya se han hecho avances considerables en este sentido. ¡Uno puede imaginar de lo que la humanidad será capaz en los millones de años que quedan antes de ese momento! Merece la pena tener en cuenta este factor para abandonar tal hipótesis.

La humanidad, claramente, no desaparecerá por ese planteamiento inicialmente descrito (ni por el frío ni por una simple falta de calor). Es necesario rechazar esta suposición.

De momento hemos demolido la única hipótesis razonable: una conjetura basada en la comprensión del lugar de los seres humanos en el pliego de la reciprocidad universal, pero no hemos ofrecido ninguna hipótesis nueva que la sustituya. De la misma manera, es necesario abandonar la idea de que la humanidad encontrará su fin como resultado de una degeneración o regresión fisiológica. La fisiología es de la misma naturaleza, y el ser humano se está moviendo hacia un poder cada vez mayor sobre la naturaleza de la materia dada de su actividad.

Extrayendo la energía acumulada entre las partículas elementales, convirtiendo libremente una forma de movimiento en otras, un elemento químico en otro, tanto más como menos complejos que los originales y, al mismo tiempo, rigiendo el propio desarrollo fisiológico a través de un curso viable (desde el punto de vista de las nuevas condiciones), la humanidad tiene, evidentemente, todo el potencial para escapar del destino de la congelación hasta la muerte, o de una muerte "fría" y hambrienta…

Tiene, al parecer, la fuerza para crear (al menos en una pequeña parte del espacio) un entorno artificial y mantenerlo, preservándolo y reproduciéndolo, sin la ayuda de la generosa energía solar. Esto ya se ha convertido en una tendencia totalmente esbozada en el desarrollo humano.

Pero lo que la humanidad (la materia pensante en general) no está en condiciones de soportar, a pesar de su poder sobre la naturaleza (cualquiera que sea el nivel que alcance este poder) es el estado opuesto de la materia universal al frío del espacio intergaláctico, un estado hacia el que la evolución del mundo la conduce tan inevitablemente como al de enfriamiento: el estado de

"juventud" ardiente e incandescente de la materia cósmica, el estado de gas incandescente de la nebulosa joven engendrada, un punto de partida para un nuevo ciclo cósmico.

Esta condición ardiente y vaporosa, en la que todos los elementos se transforman en vórtices que giran salvajemente y donde es fundamentalmente imposible preservar cualquier frontera creada artificialmente tras la que el ser humano podría esconderse. Sin una "cáscara" duradera y resistente al calor capaz de separar un entorno artificial de aquello que subsiste, de separarnos de este mundo "no humanizado" que evidentemente se convierte en la frontera absoluta, más allá de la cual la existencia de la materia pensante se convierte en imposible. Tal vez la humanidad sea capaz de evitar la muerte en un planeta totalmente cubierto de hielo, este es un planteamiento fundamentalmente posible. Pero ningún esfuerzo la salvará de la muerte en el huracán del "fuego" que, en algún punto, devolverá a su juventud volcánica a nuestra isla global.

Por tanto, probablemente deberíamos tomar como límite absoluto este estado de vapores incandescentes por el que pasará inevitablemente cualquier sistema cósmico en el curso del gran círculo, ya que el enfriamiento del espacio universal no puede ser entendido como tal límite absoluto para la existencia de la materia pensante. Esto, por supuesto, no excluye en modo alguno la posibilidad de que, en ciertos casos, también pueda ser la causa directa de la muerte de la humanidad, al igual que la trágica colisión accidental de cuerpos celestes.

La extinción, destrucción, fin, desaparición de la materia pensante también permanece, en este caso, irreversible. Los principios de la dialéctica y el materialismo también se conservan plenamente aquí. Pero la imagen concreta de este fin resulta ser bastante diferente. Ante todo, los límites de la existencia de la materia pensante se

extienden un poco en el tiempo. El fin inevitable ocurrirá algo más tarde desde esta perspectiva (aunque este "algo más tarde" en realidad significa más de millones de años), y para este período suplementario, la humanidad, sin duda, podrá reforzar aún más su poder sobre la naturaleza y alcanzar cumbres que actualmente es imposible imaginar, aún con la ayuda de la más desenfrenada fantasía poética.

Pero, y esto es central, una circunstancia teóricamente muy significativa se incluye efectivamente entre las condiciones para resolver el problema, circunstancia que podría pasar desapercibida al presuponer que la humanidad perecerá de frío en una tierra congelada que se cierne alrededor de un sol cubierto de hielo, pero que queremos poner en el primer plano. Esta es una pregunta sobre las circunstancias en las que la materia universal en vías de congelación se transformará necesariamente en un estado de nebulosa incandescente, convirtiéndose en un huracán masivo, alcanzando temperaturas de millones de grados centígrados, y reuniendo en su centro todas las reservas irradiadas y dispersas de movimiento, dando así nueva vida a la materia universal del espacio cósmico, expirando en el desierto helado de la así llamada muerte térmica.

El origen de este nuevo ciclo de desarrollo de la materia cósmica es el punto en el que la materia (dispersada por medio de estrellas irradiadas y su movimiento intrínseco) se concentra de nuevo en forma de nebulosa giratoria incandescente, concentrando en su centro todas las partículas y la energía motriz previamente dispersas en el espacio: este resulta ser el límite absoluto en el que inevitablemente desaparecen todas las condiciones bajo las cuales puede existir el espíritu pensante.

El fin de la materia pensante coincide, en el tiempo y según las circunstancias, con el comienzo de un nuevo ciclo de desarrollo de la materia en extensiones cósmicas,

desde el punto en que tiene lugar el ardiente renacimiento de los mundos moribundos.

Este punto en que materia y movimiento, irremediablemente escindidos debido a su emisión, vuelven a concentrarse de alguna manera y se acumulan en forma de coágulos incandescentes, gases y vapores huracanados, resulta ser el punto en el que la materia pensante debe desaparecer de manera absolutamente obligatoria.

Pero esta misma pregunta sobre el escenario concreto del fin de la humanidad, de la desaparición de la materia pensante, también se plantea en conexión necesaria e inevitable con esas condiciones naturales de ese proceso por el cual los mundos que mueren de "muerte termal" renacen en una nueva vida.

En otras palabras, las condiciones de un renacimiento ardiente de los sistemas cósmicos resultan ser, simultáneamente, las condiciones bajo las cuales la muerte de la materia pensante, del espíritu pensante, se vuelve absolutamente inevitable. Ambos problemas se funden en uno solo.

Y lo más interesante es que cada uno de estos procesos considerados por separados, uno abstraído del otro, siguen sin haber sido resueltos por la ciencia y, quizás (y en esto descansa nuestra hipótesis) sean fundamentalmente irresolubles desde un enfoque disociador.

Hemos establecido que la cuestión de la muerte del cerebro pensante no puede resolverse fuera de las condiciones creadas por el desarrollo de los sistemas cósmicos, dentro de los cuales discurre la historia del desarrollo del espíritu pensante, y hemos llegado a la conclusión de que la absoluta inevitabilidad de esta muerte coincide con el comienzo del ardiente renacimiento de los mundos que perecieron por una "muerte térmica".

Ahora debemos examinar la cuestión desde otra perspectiva: desde la de los destinos particulares de los sistemas cósmicos. ¿No parece este problema irresoluble a menos que investiguemos aquellos factores introducidos por el curso del proceso universal del espíritu pensante, aquellas condiciones creadas con su participación indispensable?

En otras palabras, ¿no parece que tanto éste como el otro proceso son imposibles de entender sin considerar la interacción con el otro? ¿No parece que el proceso que comienza con un ardiente renacimiento de los mundos y termina en las condiciones de la "muerte termal", no puede ser comprendido sin considerar el papel activo del espíritu pensante en el gran círculo universal, de la misma manera que la muerte del espíritu no puede ser entendida fuera de sus vínculos con este proceso cósmico?

Tenemos que analizar de forma más detallada las condiciones de la tarea teórica, esta vez procediendo no desde los problemas del pensamiento sino desde las condiciones cósmicas mismas, desde las puras e inmanentes leyes del autodesarrollo y muerte de los sistemas cósmicos, dentro de los cuales nace, florece y se desvanece la más elevada creación del universo: su espíritu pensante.

También situamos en la base de nuestra hipótesis la idea de que el destino del espíritu pensante está condicionado por los destinos de procesos (cósmicos) más amplios.

Pero es aquí, precisamente, donde nos encontramos ante una cuestión que hasta ahora no se ha resuelto (y que quizás no pueda ser resuelta desde esa perspectiva que hemos analizado hasta ahora). Este es el problema de la llamada muerte térmica del universo, y puede expresarse brevemente de la siguiente manera.

Todos los cuerpos celestes y sistemas conocidos por la ciencia, a través de emisión, pierden gradualmente las

reservas de su energía interna, y las pierden irremediablemente, enfriándose gradualmente en un vano intento de calentar al menos una milmillonésima parte de un grado su entorno circundante.

En este proceso gradual, la materia en movimiento de los cuerpos celestes calentados se dispersa en el espacio intergaláctico, convirtiéndose en vapores fríos formados de hielo, cuya temperatura es comparable al cero absoluto y sólo difiere de este en su diminuto tamaño en vías de desaparición.

El proceso relacionado con la emisión de calor en el espacio universal puede, en este punto, ser considerado absolutamente irreversible, de modo que parece que existe una tendencia que apunta hacia el hecho de que toda la materia universal, con su movimiento interno, es compartida en partes absolutamente iguales en la esfera intergaláctica y todo el Universo que, en su conjunto, se mueve gradualmente hacia una condición de "muerte térmica". Es decir, hacia ese equilibrio estable que excluye toda posibilidad de transición inversa hacia un estado diferenciado.

A finales del siglo pasado, Rudolf Clausius llegó a calcular que 453 de las 454 partes de la energía motriz activa de la materia universal se habían perdido por el camino4. La porción restante de energía activa ya se ha transformado, según sus cálculos, en un estado altamente concentrado, en el singular estado "idéntico a sí mismo" de "muerte térmica".

Desde este punto de vista filosófico y teórico esto es, como Engels ha demostrado ya, un absurdo que presupone hablar de "origen del mundo". Pero hasta ahora el proceso inverso no ha sido revelado ni explicado. Sólo una cosa está clara: si este proceso no hubiera ocurrido en

---

[4] En realidad Engels sostiene que fue Helmann von Helmholtz quien calculó este valor.

alguna parte y de alguna manera, entonces el Universo en su conjunto no podría haber existido y, debido a la infinidad del tiempo, ya se habría convertido hace mucho tiempo en una nebulosa indiferenciada cuya temperatura en todas sus partes sería absolutamente igual y cuyo movimiento se repartiría absolutamente por igual entre todas las partículas de la materia, las cuales serían prácticamente inmóviles y no interactuarían con sus partículas vecinas de ninguna forma que no fuera puramente mecánica…

Únicamente conocemos el proceso que tiende precisamente a tal estado sin vida de la materia universal. Nos es desconocida la tendencia inversa que contradice el proceso actual, un proceso mediante el cual tiene lugar la reasignación inversa del movimiento en el Universo; aunque teóricamente está absolutamente claro que tal proceso existe y no podemos dudar de su existencia. Sustancialmente, las cosas pueden ser presentadas de esta manera:

Con la excepción de una porción infinitesimal, el calor de los infinitos soles de nuestro universo insular se desvanece en el espacio y no logra elevar la temperatura del espacio universal ni siquiera una millonésima parte de grado centígrado. ¿Qué pasa con esta enorme cantidad de calor? ¿Se disipa para siempre en el intento de calentar el espacio universal, ha dejado de existir prácticamente y ha pasado a existir sólo teóricamente, en el hecho de que el espacio universal se ha calentado en una fracción decimal de grado a partir de diez o más ceros? (Engels 1974 [1883]: 334).

Está claro en teoría que este no es el caso, que la materia igualmente enfriada del espacio intergaláctico en la que cualquier cuerpo celeste se transformará de forma gradual y natural, se concentra, de manera inversa, en cúmulos de gas altamente incandescente. Al hacerlo engendra nuevas estrellas, nuevos mundos, nuevos sistemas planetarios.

Pero cómo sucede esto de una manera real y concreta sigue siendo un misterio abierto.

Una cuestión teórica que, como demostró Engels, sólo puede ser resuelta de nuevo si está claramente planteada, y si la forma en que está planteada asume una visión materialista dialéctica de las cosas. Desde la perspectiva de la dialéctica materialista la cuestión debe y sólo puede plantearse de esta manera:

Cuando se ha demostrado cómo el calor es radiado al espacio universal, vuelve a ser utilizable. La teoría de la transformación del movimiento plantea esta cuestión de manera categórica, y no puede superarse posponiendo o evadiendo la respuesta. Es evidente por sí mismo, sin embargo, que con la formulación de la pregunta se dan simultáneamente las condiciones para su solución (Engels 1974 [1883]: 562).

Hemos formulado esta condición anteriormente: la solución debe basarse en condiciones teóricamente indiscutibles, que el proceso "inverso" (el proceso de concentración de un movimiento disperso en cúmulos de gas incandescente) tenga lugar de alguna manera, en alguna parte, de manera permanente en el entramado del Universo se comprenda como una condición interna de existencia. Y la cuestión consiste en establecer, en descubrir este proceso.

No es de extrañar que aunque no haya sido resuelto – sigue Engels – pase mucho tiempo antes de que lleguemos a una solución con nuestros humildes medios. Pero se resolverá. Esto es tan cierto como que no hay milagros en la naturaleza y que el calor original de la esfera nebular no viene milagrosamente transmitido desde fuera del universo (Engels 1974 [1883]: 562).

Cabe señalar que aún hoy, a mediados del siglo XX, esta cuestión aún no ha sido resuelta, al igual que tampoco se había hecho a finales del siglo XIX.

La afirmación de que la cantidad general (die Masse) de movimiento5 es infinita, es decir, inagotable, es también ineficaz para superar nuestras dificultades tomando cada caso por separado. También aquí, siguiendo este camino, no llegaremos al renacimiento de los mundos moribundos, con excepción de los casos antes mencionados vinculados a la pérdida de energía. No se llega al gran círculo y no se llegará a él hasta que no se revele el potencial para un nuevo uso del calor emitido (Engels 1974 [1883]: 562). Esta cuestión, por lo tanto, no debe referirse a casos individuales sino que debe resolverse en relación con el gran círculo universal (vseobshchee) de la materia cósmica (mirovoi). Este gran círculo en sí mismo, dentro de sí mismo, dentro de sus ciclos atributivos y necesarios, debe necesariamente conducir al renacimiento de los mundos moribundos en la forma de nebulosa incandescente.

Por lo tanto, debemos buscar resolver el enigma no sólo de forma concreta y física (concreta-astronómica) sino también de una forma filosófica general. En otras palabras, la posibilidad y la necesidad de tal renacimiento deben ser demostradas y buscadas en el interior, en la forma atributiva y necesaria de la existencia de la materia universal, y no fuera de ella, no en sucesos contingentes que conciernen sólo a casos individuales. Porque en estos casos separados el problema podrá incluso resolverse, pero sigue sin solución en un sentido general.

Por tanto, el problema, en términos generales, puede resumirse de esta forma: la física y la astronomía contienen hasta ahora datos relativos al proceso de dispersión de la materia y del movimiento de los cuerpos estelares, un proceso que se dirige al estado de la llamada muerte técnica. El concepto de la muerte térmica no es otra cosa

---

[5] (N.d.T.) La cantidad de movimiento, también llamada momento lineal, se define en la mecánica como el producto de la masa de un cuerpo y su velocidad en un instante determinado.

que la expresión teórica de la tendencia del proceso relacionado con la emisión de calor y luz en el espacio intergaláctico.

Pero la investigación de las ciencias naturales no ha demostrado aún el proceso inverso, el proceso de renacimiento de los mundos moribundos, el proceso de transformación de vapor helado en nebulosas incandescentes.

Una conclusión teórica indiscutible es que tal proceso está ocurriendo continuamente, a través de alguna forma espontánea intrínseca a la naturaleza misma de la materia en movimiento. Sin tal proceso, el Universo existente no podría ser preservado y reproducido eternamente de forma natural, este representa una necesidad absoluta, intrínsecamente planteada por el movimiento de la materia universal, y una condición para la existencia del Universo.

Sin este proceso existiría "Dios", "el origen del Universo", "el primer impulso"6 que guía la materia desde un estado prácticamente inmóvil de "muerte termal", y toda esa basura diabólica y mística.

Aparte de esto, la idea de que "la entropía del mundo no puede ser eliminada de forma natural sino que, por el contrario puede ser creada" (es decir, la idea de una muerte térmica expresada en términos termodinámicos) equivale a la negación de la ley universal de la conservación y transformación de la energía. Esta idea supone, como mostró Engels, que la energía (movimiento activo) se dispersa si no es cuantitativa sino cualitativa.

La ley de preservación y transformación de la energía asume que esta sólo puede ser preservada en el curso de sus transformaciones cualitativas, y que este curso no puede ser un proceso unilateral e irrevocable en ninguno de sus vínculos. Todas las formas de movimiento de la

---

[6] (N.d.T.) Aquí podemos hacer referencia a la noción de «causa primera» en Aristóteles, y su noción de «primer motor inmóvil».

materia, de alguna forma, se transforman recíprocamente en otras, son recíprocamente reversibles. Si esto no fuera así, entonces el Universo que existe hoy en día no habría podido existir sin la interferencia constante de fuerzas sobrenaturales, mientras que la ley de conservación de la materia y el movimiento se habría convertido en ficción.

Por lo tanto, todo el problema consiste en explicar y mostrar el camino a través del cual, de forma natural, se puede utilizar el calor emitido al espacio universal; dónde y cómo se acumula de nuevo esta emisión dispersa de materia y movimiento y en qué formas puede transformarse en aglomeraciones extraordinariamente calientes y compactas, en islas de gas incandescente que arrastran as u centro toda la materia prácticamente toda la materia "inmóvil" y dispersa de su espacio circundante, y construyendo a partir de sí misma un cuerpo de futuras estrellas, soles, sistemas planetarios, etcétera.

Aquí nos permitimos exponer nuestra hipotética tesis sobre el dónde y el cómo de este proceso, que devuelve regularmente la materia universal de un estado de "muerte térmica" a un estado de nubes incandescentes de gas, proceso que se lleva a cabo con una necesidad inherente a la propia naturaleza de la materia en movimiento. La hipótesis consiste en lo siguiente.

¿Por qué no presuponer que este proceso inverso tiene lugar con la participación de la materia pensante, del espíritu pensante (como uno de los atributos de la materia universal) y que sin su contribución, sin su ayuda, este proceso sería imposible e inconcebible? Esta conjetura no afecta ni socava, ni siquiera de la manera más ínfima, ni uno de los principios, ni el más insignificante, del materialismo y de la dialéctica materialista.

En realidad, el espíritu pensante continúa siendo el producto más elevado del desarrollo de la materia, su necesario producto, su atributo. El desarrollo de la materia pensante del cerebro permanece entrelazado en la cadena

de interacción universal material y está definido por esta interacción general y como un todo.

Según esta presuposición, la materia (como sustancia) permanece primaria según la naturaleza de las cosas. Los procesos necesarios para su desarrollo, hasta cierto punto, engendran el cerebro pensante como atributo.

La materia pensante del cerebro – como la forma suprema de movimiento de la materia universal – no engendra nada sobrenatural. Por el contrario, su muerte aparece como una simple transformación en otras formas de movimiento más elementales, su muerte emerge como la generación de nuevas formas de movimiento de la materia.

Las únicas novedades a las que nos lleva nuestra hipótesis consisten exclusivamente en el hecho de que la muerte de la materia pensante está necesariamente conectada con la transformación de la materia helada del espacio intergaláctico en una nebulosa incandescente, y que esta materia pensante representa un factor necesario en este proceso.

Nada antimaterialista, ni siquiera no materialista, se utiliza para plantear esta hipótesis. El pensamiento en sí mismo es un proceso natural, y no hay nada sorprendente en que tenga lugar junto a otros procesos naturales y afecte activamente al curso de estos.

En efecto, el materialismo dialéctico e histórico no niega de ninguna forma el impacto inverso del pensamiento sobre los procesos materiales. En el caso que presentamos se trata de una de las formas concretas de este impacto activo inverso. Nada más.

De esta manera no sólo no se cuestionan los principios de la dialéctica y del materialismo sino que, por el contrario, se toman como fundamentales para la hipótesis.

Además, toda una serie de postulados filosóficos y teóricos del materialismo dialéctico adquieren bajo estas

condiciones una forma de expresión mucho más concreta, por no mencionar el hecho de que la cuestión de la "entropía del mundo" está esencialmente resuelta.

En realidad, si la materia pensante del cerebro es la misma materia, entonces el pensamiento (tomado no en su aspecto gnoseológico estrecho sino en términos de su lugar y función entre otras formas de movimiento y desarrollo de la materia) es también una forma del movimiento de la materia, más aún, es su forma suprema (el movimiento no es «meramente un cambio de lugar; en campos superiores a la mecánica es también un cambio de cualidad» [Engels 1974 (1883): 531]), entonces no hay nada fuera de los límites materialistas en el hecho de que el pensamiento sea considerado (desde la perspectiva de un proceso universal de la transformación cualitativa y cuantitativa de unas formas de movimiento en otras) como uno de los eslabones de un gran círculo universal (vseobshchee) de materia cósmica (mirovoj), como una de las formas en las cuales otras formas se transformarán y que, a la inversa, se convierten otras formas y contribuyen a su transformación recíproca.

En estas circunstancias, como la materia pensante del cerebro es el producto supremo del desarrollo universal, es razonable suponer que en el curso del gran círculo universal, en las mutuas transformaciones de una forma de movimiento de la materia universal en otras, esta materia pensante ocupa un lugar especial y juega un rol especial, un rol que no pueden desempeñar otras formas de movimiento menos complejas y organizadas. Y este papel esencial, propio de su lugar en el sistema de formas de movimiento de la materia universal (como forma suprema de movimiento) se esboza en nuestra hipótesis.

En realidad, este papel puede ser representado de esta manera: la humanidad (o cualquier otra combinación de seres pensantes) en algún punto, muy elevado, de su desarrollo – en el punto adquirido cuando la materia (de

espacios cósmicos más o menos vastos dentro de los cuales existe la humanidad) comienza a enfriarse y se acerca a la condición de la así llamada muerte termal, en este fatídico punto de la materia y en el cual de una u otra manera (desconocida para nosotros, por supuesto, al vivir en los albores de la historia del poder humano) – facilita conscientemente el inicio del proceso inverso (en comparación con el movimiento disperso), un proceso que transforma los mundos moribundos y congelados en el ardiente e incandescente huracán de la nebulosa emergente.

En estas condiciones, el espíritu pensante se sacrifica a sí mismo y, en este proceso, no es capaz de conservarse. Pero su sacrificio tiene lugar en nombre de su deber con la naturaleza. El ser humano, un espíritu pensante, devuelve su antigua deuda a la naturaleza. En algún punto, en su juventud, la naturaleza engendró espíritu pensante. Ahora, al contrario, el espíritu pensante, a costa de su propia existencia, devuelve a la naturaleza, moribunda por una "muerte termal" una nueva e incandescente juventud, un estado en el que es capaz de recomenzar un colosal desarrollo de ciclos que, en algún momento del espacio y el tiempo, conducirán de nuevo una vez más a la emergencia de un nuevo cerebro pensante, un nuevo espíritu pensante a partir de su núcleo congelado.

Desde esta perspectiva entendemos la definición del pensamiento como un atributo en su sentido individual (y no sólo como un "modo") de la materia. Pero, por el contrario, debemos tener claro que no puede ser calificado como un atributo universal.

En efecto, el concepto de atributo incluye la idea de que la forma dada de movimiento de la materia representa un producto absolutamente necesario de existencia; por lo tanto, una condición absolutamente necesaria (que no puede desaparecer) de su existencia infinita.

En otras palabras, una característica del pensamiento como atributo presupone que este (como forma más elevada de movimiento) es un eslabón absolutamente necesario a través del cual la materia transita todo el tiempo, una y otra vez, en cada uno de sus ciclos finitos de su colosal gran círculo, círculo que se reproduce una y otra vez con una necesidad de hierro intrínseca a su naturaleza.

En consecuencia, la aparición del espíritu pensante en la obra del gran círculo universal no es en absoluto algo accidental que, pari passu, podría simplemente no existir, sino que es una condición interna y asumida de su propia realización. Si no fuera así, no estaríamos hablando de atributo sino sólo de "modo".

En efecto, si uno asume que el espíritu pensante nace en algún lugar de la materia universal únicamente para que de pronto se desvanezca estérilmente sin dejar rastro, estallando por un breve instante en un planeta frío sólo para ser extinguido de nuevo, dejando a su paso sólo restos de una cultura material que se dispersan con la misma rapidez que la corriente de movimiento perpetuo del Universo, si uno asume tal destino para el espíritu pensante, se acaba defendiendo una noción muy extraña de "atributo".

De hecho, en este caso el pensamiento resulta ser algo así como el moho en un planeta que se enfría, algo así como la enfermedad senil de la materia, y no la flor más elevada de la creación, ni el producto más elevado del desarrollo universal del mundo.

En este caso el pensamiento, aunque todavía se le siga llamando "el florecimiento más elevado" de la naturaleza, la flor resulta yerma, una flor hermosa pero absolutamente infértil, floreciendo en alguna parte de la periferia del desarrollo universal sólo para desvanecerse instantáneamente bajo la ráfaga helada o el soplo ardiente e incandescente de un huracán del Universo infinito. Todo el desarrollo efectivo de la materia universal transcurre aquí

totalmente paralelo al desarrollo del pensamiento, completamente autónomo de este, sin tocarse, y su aparición no tiene ninguna influencia en el destino del desarrollo universal.

El pensamiento se convierte en un episodio absolutamente infértil que, en igualdad de condiciones, no habría ocurrido sin perjudicar a todo lo demás. Pero difícilmente este papel se corresponde con el lugar del pensamiento en el sistema de movimiento de la materia universal. La forma más elevada de este movimiento no puede ser su forma más infértil e inútil.

Hay mucho más fundamento en asumir que la materia pensante, como la forma cualitativamente más elevada de movimiento de la materia universal, juega un papel importantísimo en el proceso del gran círculo universal, un papel que se corresponde a la complejidad y eminencia de su organización.

¿Por qué no asumir en este caso que el pensamiento es precisamente la forma cualitativamente más elevada en la que se realiza la acumulación y uso productivo de energía emitida por los soles? Es decir, este mismo y último eslabón que aún falta para que sea posible un verdadero gran círculo y no un proceso unilateral irreversible de dispersión de la materia y del movimiento en el espacio intergaláctico.

¿Por qué no suponer que la materia en su desarrollo crea, con la ayuda del cerebro pensante (y en su misma forma) esas mismas condiciones, que si están presentes hacen que la energía emitida por el sol no se desperdicie infructuosamente en el simple calentamiento del espacio universal sino que se acumule de forma cualitativamente más elevada de existencia, y luego sea utilizada como "gancho de aparejador", como detonador, originando el proceso de renacimiento inverso de los mundos moribundos, en la forma de una nebulosa incandescente?

En efecto, esta forma cualitativamente más elevada de movimiento, acumulada en la forma de cultura material, en la forma de poder de los seres pensantes sobre la materia muerta, en la forma de pensamiento y sus productos, en esta forma cualitativamente superior de movimiento, se transforma en una pequeña fracción de calor irradiada por los soles del espacio cósmico. La minuciosidad cuantitativa de esta parte compensa plenamente lo que acumula en una forma cualitativa superior, de tal forma que la naturaleza misma (sin la mediación del pensamiento) no puede transformar una masa disipada y emitida de forma infértil.

La humanidad es ya capaz de liberar y separar aquellas reservas de movimiento que, sin su conocimiento, habrían permanecido unidas y muertas en estructuras nucleares, por lo que plantear una hipótesis según la cual el futuro de la humanidad resultará ser capaz de liberar de su estado límite una cantidad de energía que sería suficiente para transformar la materia enfriándose de nuestra isla cósmica en un océano de vapores incandescente, no tiene nada de asombroso y místico.

La cultura espiritual y material de los seres pensantes muy raramente se manifiesta en la naturaleza y requiere condiciones extraordinariamente específicas para su aparición, y cuando lo hace demuestra ser esa forma de movimiento a través de la cual se produce una acumulación concentrada de calor emitido por soles (un calor que se disipa por otros canales). Sólo bajo la manifestación del pensamiento en la naturaleza esta energía puede ser usada como medio, como método para el ardiente renacimiento de las áreas congeladas del gran Universo.

En términos concretos, podemos imaginarlo así: en algún punto culminante de su desarrollo, los seres pensantes, ejecutando su deber cosmológico y sacrificándose a sí mismos, producen una catástrofe cósmica consciente que provocará un proceso, inverso a la "muerte térmica" de la materia cósmica. Es decir,

provocan un proceso que conduce al ardiente renacimiento de mundos moribundos por medio de una nube cósmica de gases y vapores incandescentes.

En términos sencillos, el pensamiento se convierte en un eslabón mediador necesario, gracias al cual se vuelve posible el ardiente "rejuvenecimiento" de la materia universal; resulta ser esta "causa eficiente" directa que conduce a la activación instantánea de reservas interminables de movimiento interconectado, de forma similar a como se inicia una reacción en cadena, destruyendo artificialmente una pequeña cantidad del núcleo de material radiactivo.

En este caso dado el proceso, aparentemente, también tendrá una forma de "cadena", es decir, una reacción que se auto-reproduce en forma de espiral; una reacción que crea, a lo largo de su propio curso, la condición para su flujo en una escala que se expande en todo momento. Sólo en este caso concreto, la reacción en cadena se extiende no a través de las reservas de material radiactivo artificialmente acumuladas, sino a través de las reservas de movimiento naturalmente acumuladas en el Universo, en las reservas conectadas con la condición de "muerte térmica" en el espacio universal.

En términos sencillos, este acto se materializa en la forma de una colosal explosión en cadena cósmica, y la materia de esta (la masa explosiva) emerge como la totalidad de las estructuras elementales, se dispersa por emisiones por todo el espacio universal. Desde la perspectiva de la física contemporánea esto no parece en absoluto inconcebible.

En efecto, es evidente que cuanto más pequeña sea la estructura destruible mayores serán las reservas de energía interna que se liberen durante su destrucción. La destrucción de las estructuras químicas (que se lleva a cabo simplemente quemándolas) proporciona una dosis comparativamente pequeña de energía liberada. Con la

destrucción del núcleo atómico se libera una energía incomparablemente mayor. Cuanto más "simple" sea la estructura a destruir, mayor será la cantidad de energía que se extraiga, lo que indica que cuanto más pequeña y sencilla sea la estructura, más duraderas serán sus conexiones internas, más difícilmente será destruirla, pero mayor será la energía obtenida en el caso de que se logre provocar esta reacción en cadena.

Si esbozamos la perspectiva del desarrollo de la ciencia y la tecnología en el futuro, la tendencia está clara: la humanidad se está moviendo en la dirección de una destrucción en cadena de estructuras de la materia cada vez más simples y, al mismo tiempo, cada vez más duraderas, liberando en el proceso una cantidad cada vez mayor de energía conectada con estas estructuras. Por grande que sea la pérdida de energía necesaria para destruir la primera partícula, es decir, para iniciar esta reacción en cadena, esta pérdida no puede en absoluto compararse con la cantidad general de movimiento que se extrae durante la propia reacción en cadena.

Y la previsión teórica es la siguiente: una unidad estructural de materia infinitesimalmente pequeña obtendría, a cambio, una cantidad de energía proporcionalmente infinita durante su liberación, una cantidad que sería suficiente para destruir una masa infinitamente grande de materia congelada y transformarla en vapores incandescentes.

Así que la antigua formulación de la existencia de una ley de preservación de la materia y el movimiento enunciada por Leibniz encuentra su confirmación bajo una nueva luz: si una pequeña mota de polvo fuera destruida, entonces todo el Universo colapsaría. El Universo infinito no podría, por supuesto, ser destruido por tal acto pero, ya que la estructura destruida tiende a un límite infinitesimal en términos de su medida y su complejidad de organización, entonces la cantidad de energía liberada en

este caso tendería al infinito. El campo de la materia universal, asimilado por el proceso e incluido en la reacción en cadena, debe quedar por tanto limitado por alguna frontera. Ahora es imposible, por supuesto, decir cuáles son estos límites, al igual que es imposible indicar la medida y las características cualitativas de esa partícula cuya destrucción es necesaria para desencadenar este proceso. Pero este proceso explica plenamente la posibilidad de transformar una masa final arbitrariamente amplia de materia congelada en una nebulosa incandescente capaz de engendrar un nuevo mundo. Desde esta perspectiva, aparentemente, la hipótesis resiste la crítica fundamental.

El pensamiento, como resultado, también emerge como el nexo de unión en el gran círculo universal, a través del cual el desarrollo de la materia universal está contenido en esta forma del gran círculo, en una imagen de una serpiente mordiéndose la cola, como a Hegel le gustaba expresar la imagen del verdadero infinito (en oposición a la mala infinitud).

La tarea, de esta forma, se ha resuelto observando todas las condiciones. Ningún principio del materialismo se ha visto afectado. Varias tesis de la dialéctica incluso han adquirido una forma de expresión más concreta. El pensamiento es concebido como un atributo real de la materia, como el más alto producto del desarrollo universal, como la más alta creación de materia que florece con la necesidad en el pliegue real y además da los frutos necesarios desde la perspectiva del desarrollo universal. La ley de preservación y transformación de la materia y el movimiento también ha sido comprendida y concretamente realizada. Y junto con esto, se ha mostrado un posible camino, en el cual el uso del calor emitido por las estrellas toma lugar en un proceso inverso, el proceso de la concentración de materia y movimiento en una nebulosa endurecida y calentada, en una masa

incandescente giratoria de gas. Y lo que no es menos importante e interesante desde la perspectiva de la reciprocidad de materia y pensamiento: esta hipótesis asigna al pensamiento, a este espíritu pensante, un papel destructivo en el curso del gran círculo universal (que en gran medida le corresponde por su posición de escalera del desarrollo). Todo el desarrollo de la cultura espiritual y material, toda la historia del espíritu pensante, conduce a un resultado nulo, a la simple muerte sin dejar rastros.

La hipótesis basada en el lugar y el papel que el espíritu pensante desempeña necesariamente en el sistema de interacción universal de la materia universal tiene en cuenta de las circunstancias objetivas que surgen en el universo y van más allá de la voluntad y la conciencia, proporcionando una visión de ese mismo objetivo "superior" y "final" de la existencia del espíritu pensante en el sistema del universo, sobre el que todo tipo de religiones han especulado siempre. Esta "meta final" es entendida, en sí misma, como una conciencia inherentemente alcanzable, reflejando el lugar del espíritu pensante en el sistema de condiciones objetivas asumidas por el desarrollo de la materia universal.

Y esta "meta" objetivamente obtenida, es enormemente mayor y más majestuosa que todas esas fantasías patéticas que han sido inventadas por las religiones y los sistemas filosóficos vinculados a ellas.

La meta final y más elevada de la existencia del espíritu pensante resulta ser tan cósmica y grandiosa como sublime y maravillosa. Se diferencia de otras hipótesis sobre el fin de la humanidad no en que se ponga fin a la muerte universal (el perecer, morir, destruir representan un resultado absolutamente necesario en cualquier hipótesis); sino sólo en que la muerte se perfila aquí no como un fin infructuoso sin sentido sino como un acto que en su esencia es creativo, como un preludio de un nuevo ciclo de vida para el universo.

Tal significado para la humanidad y tal significado de su muerte no puede, evidentemente, ser observado en ningún otro planteamiento. La muerte, en efecto, es inevitable y su inevitabilidad no puede ser reconocida por ninguna otra hipótesis. La única diferencia que existe entre las posibles hipótesis consiste únicamente en las diferentes interpretaciones del significado objetivo y el rol del acto de perecer, de pliegue del gran círculo universal de materia cósmica, del lugar y papel de la muerte en el sistema de interacción universal.

La hipótesis sugerida se distingue de las demás con la ventaja de que la muerte de la humanidad (y del espíritu pensante en general) se entiende no como un acto sin sentido, como en cualquier otra hipótesis posible, sino justificada como un acto absolutamente necesario desde la perspectiva del gran círculo universal de la materia cósmica, que se desarrolla de acuerdo con sus leyes objetivas.

Dicho esto, el pensamiento sigue siendo un episodio históricamente transitorio en el desarrollo del universo, un producto derivado ("secundario") del desarrollo de la materia, pero un producto que es absolutamente necesario: una consecuencia que simultáneamente se vuelve la condición de existencia de la materia infinita.

En relación a la materia y al pensamiento aparece una dialéctica efectiva, una dependencia recíproca dentro de la cual la materia, aunque siga siendo primaria y determinante (la primera en la naturaleza) resulta sin embargo condicionada por el impacto activo inverso del pensamiento.

El pensamiento resulta ser un atributo real, y la tesis "así como no hay pensamiento sin materia, no hay materia sin pensamiento" adquiere un sentido real y concreto.

A esta luz el pensamiento aparece no sólo como la flor más elevada y más maravillosa del universo, sino también como una flor fértil, que a través de su muerte engendra

un fruto absolutamente necesario, resultante de la perspectiva del gran círculo universal. La muerte del espíritu pensante se convierte en un acto genuinamente creativo, en una acción que transforma los desiertos helados del espacio intergaláctico, sumidos en la penumbra, en masas giratorias de mundos incandescentes, luminosos, cálidos y soleados; un sistema que se convierte en cuna de la nueva vida, un nuevo amanecer del espíritu pensante, inmortal como la materia misma.

La muerte del espíritu pensante se convierte, así, en su inmortalidad. Y en algún otro lugar (en un futuro infinitamente distante) nuevos seres en los que la naturaleza ha desarrollado un espíritu pensante contemplarán (como nosotros hoy) los mundos de las estrellas, brillando en el cielo de su tierra, con la orgullosa conciencia de que esos mundos deben su existencia a un espíritu pensante que una vez desapareció, a una víctima sacrificada.

En el resplandor del cielo estrellado, el ser pensante verá un testimonio del poder y la belleza de lo inmortal incluso en la muerte de su propio espíritu pensante, objetivado, sensualmente perceptible, pero sin que quepa duda de su deber y poder sobre el mundo sensible.

El cielo estrellado, como toda la naturaleza circundante, será para el ser pensante un espejo en el que reflejará su propia naturaleza infinita. A través del brillo de las estrellas se hablará el espíritu pensante (en un lenguaje que sólo él entiende), de un pensamiento inmortal eternamente revivido en sus productos.

Y en la contemplación de la naturaleza eterna, el hombre (como cualquier ser pensante) sentirá orgullo dentro de sí, de la escala cósmica de su propia misión universal e histórica, del lugar y el papel del ser pensante en el sistema de interacción universal.

Consciente de la escala colosal de su papel en el universo, el ser humano descubre también la percepción

de su propósito más elevado, las metas más elevadas de su existencia en el mundo. Su actividad está llena de nuevos pathos, ante el cual los patéticos pathos de la religión se desvanecerán. Será un pathos de la verdad, de la verdadera conciencia de su papel objetivo en el sistema universal.

Está claro que para cumplir su misión universal e histórica, el espíritu pensante sólo encontrará su condición en la cúspide de su desarrollo y de su poder; punto que nosotros, la gente del siglo XX, obviamente no viviremos para ver. Millones de años pasarán, miles de generaciones nacerán y se dirigirán a sus tumbas, se establecerá un verdadero sistema humano en la tierra, con su condición para la actividad: una sociedad sin clases. La cultura espiritual y material florecerá abundantemente, con la ayuda y sobre la base de que la humanidad debe cumplir con su sacrificio ante la naturaleza.

Para nosotros, para las personas que viven en el amanecer de la prosperidad humana, la lucha por este futuro seguirá siendo la única forma real de servicio a los objetivos más elevados del espíritu pensante. Y a la lucha emprendida hoy, a la actividad actual que llena nuestra hipótesis, nada se le añade ni nada se le quita; sólo la conciencia orgullosa (que por ahora tiene un carácter meramente estético) de que la actividad humana se convierte en espiritual únicamente a través de un pathos de metas "finales", pero que también tiene un significado universal e histórico, y materializa metas inmortales determinadas por todo el sistema de interacción universal.

Y a la luz de esta hipótesis, planteada de una manera completamente nueva, las geniales palabras de la Dialéctica de la naturaleza suenan con una fuerza profética aún mayor:

…Pero, bien recurrimos a un creador, o bien estamos obligados a concluir que la materia prima incandescente para los sistemas solares de nuestro universo fue producida de manera natural por medio de transformaciones de

movimiento que son por naturaleza inherentes a la materia, y cuyas condiciones, por tanto, deben ser reproducidas por la materia, aunque sólo sea después de millones y millones de años y más o menos por casualidad, pero con la necesidad que también es inherente en el azar (Engels 1974 [1883]: 333).

Y con la ayuda de nuestra hipótesis adquirimos una nueva base para nuestra certeza en esto:

La materia permanece eternamente igual en todas sus transformaciones, ninguno de sus atributos puede perderse jamás y, por lo tanto, con la misma necesidad de hierro con la que la materia extermina su creación más elevada, la mente pensante, debe producirla en otro lugar y en otro momento nuevamente (Engels 1974 [1883]: 335).

Y por lo tanto, podemos añadir que el espíritu pensante no es la flor estéril que florece por un instante sólo para volver a desvanecerse casi inmediatamente, sino que es tanto una condición para la existencia de la materia como una consecuencia necesaria de esta, es decir, una condición intrínsecamente supuesta, infinita e universal, de la realidad objetiva de la materia universal; el espíritu pensante es así el atributo real de la materia como infinita sustancia del universo.

Bibliografía:

Hegel, G.W.F. (1977), *Phenomenology of Spirit* [*Fenomenología del Espíritu*], Oxford: Clarendon.

Engels, Friedrich (1974), *Dialectics of nature* [*Dialéctica de la naturaleza*] [1883], En Karl Marx, Friedrich Engels, Collected Works, Volume 25: 313-590. Nueva York: International Publishers.

Tesis sobre la cuestión de la interconexión entre filosofía y conocimiento natural y social en el proceso de su desarrollo histórico (1954).

Fuente: *Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the 20th Century*, a contemporary view from Russia and abroad. ed. Marin Bykova y Vladimir Lektorsky, Bloomsbury Academic, 2019.
Escrito junto a Valentin Korovikov
Traducción al inglés del ruso: David Bakhurst.
Transcripción: Andy Blunden.
Traducción al castellano del inglés: Louk.

I.

Examinar en un plano histórico-filosófico el problema que aquí se presenta es una de las formas más importantes de investigar la interrelación de la filosofía del materialismo dialéctico y las ciencias de la naturaleza y la sociedad. Esta cuestión es indiscutiblemente actual, y de su resolución depende tanto el desarrollo ulterior de la filosofía como ciencia como la dirección en la que se desarrollará el contenido de la filosofía.

II.

Es un hecho que existe la más estrecha conexión interna entre el desarrollo de la filosofía y el desarrollo del conocimiento de la naturaleza y la sociedad, y que el problema entero consiste en comprender las formas históricas de esta interconexión y su evolución. Para el historiador de la filosofía, es ante todo necesario comprender la historia de la interrelación entre, por un

lado, la filosofía, y el conocimiento de los fenómenos naturales y sociohistóricos por otro, y comprenderla al nivel de la evolución de las formas históricas de la filosofía, en el cambio de su temática. En otras palabras, es esencial comprender la necesidad interna (zakonomemost), la tendencia histórica fundamental, que ha producido un cambio histórico en el ámbito de la filosofía y, además, en las formas de interrelación de la filosofía con el conocimiento de la naturaleza y la sociedad, a pesar de las numerosas contingencias y digresiones, y a pesar de las intenciones de filósofos particulares.

III.

Sobre todo, se trata de comprender la necesidad social de la emergencia de la filosofía como una forma particular de conocimiento, como una esfera particular en la división del trabajo intelectual. Debemos entender la naturaleza de aquellas necesidades sociales que sólo pueden ser satisfechas por la filosofía y no por otras formas de conocimiento social: ni por la religión, el arte, derecho o política.

Por lo tanto, no se trata únicamente (y no tanto), de investigar las causas del surgimiento de la filosofía en los mismos términos generales que utilizamos para comprender el surgimiento de la ideología, la superestructura como tal, sino de comprender los fundamentos específicos de la necesidad histórica de su surgimiento, los fundamentos sobre los que la filosofía surgió y se desarrolló como ciencia, adquiriendo una temática y unos métodos específicos para la solución de sus problemas.

En la ciencia, hay muchos puntos de vista diferentes sobre este asunto. La opinión que nos es más familiar afirma que la filosofía surge de la necesidad de una representación general y sintetizadora del mundo como un

todo, de nuestra insatisfacción con el conocimiento "finito", particular y detallado.

En su forma flagrante, este punto de vista fue desarrollado por representantes del positivismo en la historia de la filosofía (ver, por ejemplo, *Historia de la filosofía* de Lewes [probablemente Liuc, 1892]). Sin embargo, este punto de vista no resiste el análisis, porque al principio del desarrollo de la filosofía la distinción entre filosofía y ciencias concretas no tiene cabida, siendo esta distinción producto de un tiempo mucho más tardío. En la Antigua Grecia, nos enfrentamos a una ciencia unificada e indiferenciada.

En su origen, la filosofía surge inmediatamente como pensamiento teórico, perfeccionándose en el curso de la comprensión de los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad. Aquí, el conocimiento lógico en su conjunto se opone a las formas religiosas de conciencia, a la exploración espiritual de fenómenos que tienen un significado inmediato para el ser humano social.

La necesidad del surgimiento de la filosofía coincide total y completamente con la necesidad del surgimiento del conocimiento científico en general, en oposición a las formas religiosas de conciencia. En este sentido, queda completamente claro que la filosofía en su nacimiento no puede ser otra cosa que un materialismo ingenuo salpicado con elementos de una dialéctica igual de ingenua.

IV.

Es característico de la filosofía antigua diferenciar todo conocimiento científico-teórico, que por su falta de desarrollo aparece como algo integral y unificado, directamente conectado a un sistema científico-filosófico.

Pero incluso en la Antigüedad existe (en Aristóteles) el intento de discernir el tema de la filosofía genuina.

V.

A partir de entonces comienza el proceso de diferenciación de las ciencias, incluyendo el proceso de disociación de la filosofía de otras ramas del conocimiento. En este movimiento del conocimiento, la filosofía actúa como ciencia de las ciencias, y mantiene esta cualidad como su atributo característico en el sistema de las ciencias hasta la aparición del materialismo dialéctico. Observar esta situación específica de la filosofía premarxista representa uno de los ejes fundamentales en la comprensión de la historia de la filosofía como ciencia.

VI.

¿Cuáles son las causas de la separación de la filosofía como "la ciencia de las ciencias" y su constitución como campo específico de investigación, relativamente independiente en relación con el conocimiento teórico en su conjunto?

Sólo podemos responder a esta pregunta si tomamos en consideración detenidamente: a) el estado no desarrollado del conocimiento del mundo, el carácter hipotético y especulativo de muchas de sus partes, y b) la batalla que comienza en el interior de la filosofía misma, la batalla que se manifiesta sobre todo en la apariencia de idealismo, como forma transformada de religión, adoptando una forma teórica de plantear preguntas y expresándose de este modo como una tensión dentro de la filosofía.

Todo el significado de la tendencia idealista en filosofía consiste en el hecho de que, en una u otra forma, en uno u otro estilo de argumentación, se parte de la insuficiencia de la investigación científico-teórica acerca de los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad, de la tesis de la incapacidad de la ciencia, en principio, de alcanzar la esencia final, más profunda, universal y necesaria de las

cosas. Parasitando en la inmadurez histórica y la limitación del conocimiento de la naturaleza y de la sociedad, el idealismo insiste en la necesidad de transitar caminos hacia el conocimiento de la verdad que no sean los del análisis científico-teórico de los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad, es decir, los caminos de las concepciones religiosas o especulativo-lógicas de lo "esencial", de lo "universal".

La necesidad de luchar contra el idealismo, y también contra la religión (lucha que nunca está fuera de la agenda en el curso del desarrollo del conocimiento teórico de los fenómenos naturales y socio-históricos), crea para el materialismo un interrogante que no coincide enteramente con el conocimiento inmediato de la naturaleza y de la sociedad en el curso de su análisis teórico.

Un aspecto de este consiste sobre todo en la necesidad de defender (reivindicar) la importancia cosmovisiva del conocimiento, adquirido en el curso del análisis teórico de los fenómenos de la naturaleza y la sociedad, y en la batalla contra la concepción de la cosmovisión de la religión y el idealismo. Esta defensa del conocimiento toma la forma de una absolutización, de construcción de la esencia del mundo.

VII.

Como es bien sabido, la batalla entre el materialismo y el idealismo en la Antigua Grecia nos dio la filosofía de Aristóteles, cuyo sistema filosófico ya expresa y cristaliza claramente la tendencia de transformar la filosofía en la ciencia de la "sustancia primera".

Por un lado, ¿en qué medida el tema de la investigación filosófica desde los tiempos de Aristóteles se convierte en el que lleva el nombre de "sustancia primera", "ser en cuanto ser", en distinción e incluso en oposición a las "sustancias" que pueden ser directamente reveladas en los

fenómenos mismos de la naturaleza y de la sociedad por medio de su análisis teórico? Y, por otro lado, ¿qué clase de realidad tiene ese objeto, que se estudia en una forma mistificada a partir de la concepción de "sustancia primera"?

La respuesta a estas preguntas sólo puede darse si comprendemos la necesidad de que la filosofía se nutra a partir del desarrollo mismo del conocimiento científico-teórico.

Esta necesidad no consiste en absoluto en el hecho de que el conocimiento científico-teórico de los fenómenos "finitos" particulares "no satisface la necesidad de una concepción del mundo como un todo". Ese tipo de necesidad puede ser satisfecha completamente y con determinación con un simple resumen de los juicios más importantes sobre estos fenómenos.

La necesidad de un modo de investigación relativamente independiente, específicamente filosófico, surge de la naturaleza de lo "concreto", es decir, de la utilización de un término más exacto: conocimiento teórico.

El pensamiento científico-teórico surge y se desarrolla, como mostró Engels, junto a la investigación sobre "la naturaleza de sus propios conceptos", sin los cuales esta se torna generalmente imposible. El conocimiento científico-teórico presupone que abordemos cuidadosamente las mismas formas en por medio de las cuales reflejamos el mundo, los fenómenos de la naturaleza y la sociedad, científico-teóricamente.

La investigación de las categorías lógicas (como la forma en que se perfecciona el conocimiento científico-teórico de la naturaleza y de la sociedad, que tiene lugar paralelamente en la filosofía con la formación y el desarrollo de esas mismas categorías y sobre la base de ellas, que se produce siempre y en todas partes en el curso del conocimiento científico-teórico concreto del mundo

por parte de los seres humanos), actúa en la historia de la filosofía como su contenido objetivo y como su verdadero sujeto.

La comprensión cuidadosa de esta circunstancia sólo es posible mediante el pensamiento filosófico cuando alcanza un nivel muy elevado de desarrollo, precisamente el nivel del materialismo dialéctico autoconsciente. La necesidad con la que esto ocurre abre espontáneamente un camino para el mismo pensamiento, y se conecta históricamente precisamente con la concepción de la filosofía como ciencia de las ciencias, investigando las formas más profundas, más fundamentales, definitivas, universales y necesarias del ser.

VIII.

Históricamente, la investigación filosófica sobre este tema concreto ha consistido en investigar directamente "los rasgos y formas más profundos y elementales del universo", aspirando directamente a aprehender algún tipo de esencia del mundo que supuestamente yace "más allá", "por encima" y "por debajo" de esas sustancias, cuyo conocimiento se alcanza o podría alcanzarse por principio en el curso de una investigación científico-teórica concreta sobre los fenómenos de la naturaleza y la sociedad.

La comprensión de la filosofía como la "ciencia de las ciencias", como un sistema de categorías que refleja, en su totalidad, la esencia final y más profunda de todas las cosas y fenómenos, como la ciencia de lo universal y lo infinito en contraste con el "conocimiento finito", es característica, como ya se ha señalado, de toda filosofía premarxista, incluido el materialismo premarxista.

Sin embargo, por supuesto, incluso aquí existe una profunda diferencia de principios entre el materialismo y el idealismo. Para el materialismo, es propio reconocer que todas las categorías que la filosofía (o las ciencias

filosóficas) expresan como formas universales de conocimiento de los fenómenos reales de la naturaleza y de la sociedad, existentes fuera e independientemente de los seres humanos, que nos son dadas en la sensación, la contemplación y la representación, y por lo tanto, y sólo por lo tanto, son formas universales de estos fenómenos mismos.

El idealismo se caracteriza por entenderlo al revés. Para este, las categorías de filosofía no son formas universales de la cognición de los fenómenos, dadas al ser humano en la sensación, sino formas que nos permiten captar "la esencia infinita y universal del mundo", que no es el tema del "conocimiento finito". Tomemos un ejemplo concreto de esta comprensión.

Hegel muy claramente le da a la filosofía este papel en relación al conocimiento concreto (finito) cuando escribe:

La *Filosofía de la Naturaleza* toma el material que la física le ha preparado empíricamente, en el punto al que la física lo ha llevado, y lo reconstituye para que la experiencia no sea su garantía final y su base. Por lo tanto, la física debe trabajar en manos de la filosofía, para que ésta pueda traducir en la noción lo universal abstracto que le ha sido transmitido, mostrando cómo lo universal, como un todo intrínsecamente necesario, procede de la noción. La manera filosófica de poner los hechos no es un mero capricho, no es empezar a caminar sobre la cabeza para variar después de haber caminado durante un largo rato sobre las piernas, o embadurnar nuestro rostro de pintura algún día después de verlo a diario: no, es porque el método de la física no satisface la Noción, por lo que tenemos que ir más lejos (Hegel, *Filosofía de la Naturaleza*, Enciclopedia de las ciencias filosóficas., Introducción).

Observemos, por cierto, que uno nunca se librará completamente de este punto de vista mientras siga interpretando la filosofía como la ciencia del mundo, de sus leyes más generales.

No cabe duda de que, en realidad, tanto el materialismo como el idealismo en sus sistemas filosóficos, revelando la esencia del mundo, no expresaron nada más que formas universales de un mismo conocimiento "finito", nada más que formas universales del pensamiento teórico de su época, expresadas como Espíritu universal (Hegel), o Naturaleza (Holbach).

En realidad, tanto la *Filosofía de la Naturaleza* como la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* son en su contenido idénticos resultados de la "generalización" del conocimiento científico-teórico que habían alcanzado los seres humanos en el momento de su redacción. En esta relación, la diferencia entre Hegel y Holbach consiste solamente en que el primero, como idealista, extrae erróneamente sus conclusiones del pensamiento puramente especulativo, mientras que el segundo conscientemente generaliza los datos que son dados por la ciencia y entiende las categorías filosóficas como formas universales del mundo y, por lo tanto, del pensamiento científico-teórico.

IX.

La filosofía no se convirtió en la ciencia de las ciencias porque los filósofos aparentemente asumieran que la filosofía construye sistemas de categorías independientemente del "conocimiento finito", e intentaran construir sistemas generales de creencias sobre el mundo como un todo (cosmovisiones) independientes del desarrollo del conocimiento de la naturaleza y la sociedad. Esto no fue intentado ni siquiera por los idealistas, como lo demuestra la cita de Hegel. La filosofía se convirtió en la ciencia de las ciencias por el hecho de que evolucionó históricamente en forma de un sistema de conceptos, reflejando "el mundo como un todo", el mundo en sus relaciones más generales.

Este esfuerzo por crear una imagen o un sistema del mundo en su conjunto presupone que la totalidad de los juicios científicos positivos sobre los fenómenos de la naturaleza y la sociedad no proporcionan, y en principio no pueden proporcionar, una representación unificada del mundo, en todas sus conexiones. Por lo tanto, el reflejo del mundo en la cabeza humana se duplicó, apareciendo una vez en la forma de agregado del "conocimiento finito", y una segunda vez, en la forma de uno u otro sistema filosófico o religioso. No hablaremos de las raíces y causas sociales de este fenómeno. Están suficientemente claras, particularmente en relación con la religión y el idealismo, que insisten directamente en la tesis de que por muy ricas que sean las ciencias de la naturaleza y de la sociedad, nunca dan, y en principio nunca pueden dar, una comprensión exhaustiva de los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad. Esto lo demuestra más claramente, creemos, Kant, quien pone límites al conocimiento para dejar espacio libre para la fe.

X.

Es esencial examinar las causas epistémicas y los fundamentos del fenómeno más importante en la historia de la filosofía de la ciencia: ¿Por qué la filosofía materialista hasta Marx compartía con el idealismo la comprensión de la filosofía como ciencia de las ciencias, capaz de construir una concepción del mundo, de la naturaleza y de la sociedad, a la que las ciencias de la naturaleza y de la sociedad no pueden siquiera acercarse?

La causa fundamental de este fenómeno, creemos, reside en la degradación general del nivel de pensamiento teórico sobre la investigación de la naturaleza y la sociedad en el surgimiento de la modernidad (en el siglo XVI), que es la otra cara de la moneda de la rápida acumulación de material fáctico y empírico característico de esta época, y

que tiene su base objetiva en el desarrollo de la producción, comenzando su etapa capitalista.

No cabe duda de que aquí el desarrollo de los juicios científicos sobre el contenido de la riqueza de los hechos que se examinan viene dado por lo que Engels llama «el lado formal de la investigación científica», es decir, el pensamiento teórico capaz de utilizar categorías lógicas ya elaboradas. Pero como «uno no puede relacionar dos hechos naturales entre sí, o entender la conexión entre ellos, sin pensamiento teórico», y como la cuestión consiste enteramente en «si el pensamiento de uno es correcto o no» (Engels, *Dialéctica de la Naturaleza*, Cap. 10), entonces, en la medida en que el pensamiento teórico continuó desarrollándose, fue infinitamente más pobre que el pensamiento que conscientemente asimilaba a sí mismo a los más altos paradigmas del pensamiento teórico desarrollados por la antigua y no divisoria ciencia. Por lo tanto, fue la filosofía de principios del período moderno la que pudo encontrar un punto de vista más elevado sobre las cosas, la capacidad de penetrar más profundamente en la teoría de los mismos fenómenos estudiados por los no filósofos.

Precisamente por eso, la comprensión teórica de los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad que se da en la filosofía ofrece un modelo incomparablemente más elevado de comprensión teórica que las ciencias separadas, que no pueden hacer frente al análisis teórico de los hechos precisamente porque cada día se descubren demasiados hechos, hechos que hay que regularizar, clasificar, englobar en el marco de un orden fundamental, etc.

De todo esto nace la ilusión, que refleja un hecho histórico real, de que la filosofía en su naturaleza está llamada a compensar la insuficiencia, la deficiencia del conocimiento "finito". Pero este hecho, condicionado históricamente y por tanto transitorio, de que las ciencias de la naturaleza y de la sociedad se basaban en este período

en una concepción espontánea, empírica y antidialéctica de los objetivos y medios de los métodos del pensamiento teórico, fue percibido por la filosofía (y esto es absolutamente natural a la luz de la falta total de historicismo en el pensamiento de este período) como un hecho que no expresa la mirada históricamente transitoria de la ciencia, sino su naturaleza eterna y "finita". Esta lectura hace inteligible el conocido dicho de Marx acerca de la introducción en la filosofía del estrecho empirismo de la ciencia natural del siglo XVII, que irrumpe en la filosofía como una poderosa corriente de pensamiento metafísico, ahogando así la dialéctica de los antiguos.

Este estado de la interrelación entre la filosofía y la ciencia de la naturaleza y la sociedad continuó hasta el surgimiento del marxismo.

XI.

La superación del dualismo de la filosofía y el conocimiento positivo es uno de los principales logros del materialismo dialéctico.

Antes de la aparición del marxismo, como hemos mostrado anteriormente, la filosofía hablaba de la ciencia poseyendo el monopolio de la interpretación de las leyes del universo precisamente porque el conocimiento positivo no había dado una comprensión constructiva de estas conexiones, no veía su objeto de estudio en necesaria conexión con el objeto de las ciencias afines, no revelaba en él el movimiento, el desarrollo y, por consiguiente, no proporcionaba una comprensión del mundo como un todo materialmente en desarrollo. Así, por ejemplo, junto con la historia empírica surgió el campo distinto de la filosofía de la historia, y así sucesivamente en el resto de campos.

XII.

Marx y Engels mostraron que la tarea básica de las ciencias naturales, y de la ciencia como tal, al estudiar el orden socio-histórico al que se enfrentaban en el siglo XIX, era la de recoger la totalidad de los mejores resultados obtenidos en los 2000 años de desarrollo de la filosofía, lo que equivalía a una paráfrasis de la pretensión de pensar de forma correcta, gramaticalmente, en el análisis teórico de los fenómenos. Marx es un ejemplo de la aplicación constructiva de la filosofía a ramas particulares del conocimiento concreto, en particular a la economía política.

Y ésta es la mejor prueba de la proposición de que el "conocimiento positivo" es en sí mismo capaz de alcanzar, y está obligado a alcanzar, esa misma esencia final del objeto de investigación, por debajo, por encima y más allá de la cual no hay nada que encontrar por la sencilla razón de que no existe nada más.

Pero si así son las cosas, entonces sería extremadamente reaccionario, desde el punto de vista de la relación entre filosofía y ciencia, situar junto a la economía política de Marx otro campo distinto, el de la "la filosofía de la economía política".

Esto último no sería otra cosa que una reafirmación abstracta de la primera. No puede haber dos ciencias de lo mismo. Pero esto concierne a las interrelaciones de la filosofía y de todas las ciencias particulares. En la medida en que cualquier ciencia se aproxima a *El Capital* en su formación teórica y en su totalidad, entonces hace innecesaria una investigación filosófica especial sobre el mismo tema.

Y por otra parte, si alguna u otra ciencia tiene un bajo nivel de formación teórica, entonces la tarea de la filosofía no es compensar su ineptitud por sus propios medios, dejándola como está y elevando a su lado una "comprensión filosófica" del objeto de la ciencia dada, sino

llevar a esa misma ciencia a un nivel apropiado de desarrollo teórico, para ayudarla a comprender su objeto dialéctico-materialista, es decir, comprenderlo en relación con el desarrollo, en su orden interno, específico.

XIII.

Pero en la medida en que las ciencias lleguen a un método constructivo de pensamiento dialéctico-materialista, en la medida en que se nutran de todos los logros de la filosofía, serán inevitablemente conducidas a la explicación de sus relaciones mutuas, conexiones (perekhodov), y a la posibilidad de ofrecer en su totalidad la única imagen del mundo como unidad en todas sus interconexiones, por lo que un sistema puramente filosófico de representaciones del mundo como un todo unificado sería completamente redundante, y la aspiración de crear tal cosa sería una aspiración anticuada y reaccionaria.

Engels expresa este pensamiento en todas sus obras principales. «Lo que aún sobrevive, independientemente de toda filosofía anterior, es la ciencia del pensamiento y sus leyes, la lógica formal y la dialéctica» (Engels, *Socialismo utópico y socialismo científico*, Cap. 2).

XIV.

La dialéctica no es monopolio de la filosofía, está presente en cualquier conocimiento científico. Exactamente por esta razón, las leyes de la dialéctica son universales, y son estudiadas por cualquier ciencia, sea cual sea su objeto, revelando su verdad.

Las leyes dialécticas, en su pureza y abstracción, pueden ser estudiadas y precisadas por la filosofía sólo como categorías lógicas, como leyes del pensamiento dialéctico. Sólo haciendo del pensamiento teórico, del proceso de cognición, su objeto incluye en sí mismo el estudio de las

características más generales del ser, y no al revés, como tan a menudo se sostiene.

La filosofía es la ciencia del pensamiento científico, sus leyes y formas; además, por supuesto, es una ciencia materialista que investiga las formas y leyes del pensamiento en analogía con las correspondientes formas objetivas universales del desarrollo de la realidad objetiva.

XV.

La importancia de la filosofía para la ciencia de la naturaleza y de la sociedad consiste en el hecho de que la filosofía sustituye la espontaneidad del conocimiento por métodos meditados y más perfectos para acercarse al objeto de la investigación, enseña el uso integral y bien fundado del pensamiento, infunde autoconciencia en el conocimiento científico. «Uno no puede relacionar dos hechos naturales entre sí, o entender la conexión que existe entre ellos, sin un pensamiento teórico. La única pregunta es si el pensamiento es correcto o no» (Engels, *Dialéctica de la Naturaleza*, Cap. 10). Esa es la pregunta que la filosofía científica debe responder, en la que reside el sentido y la necesidad de su existencia en el sistema de las ciencias.

La dialéctica antigua como forma de pensamiento (1965).

Original: Античная диалектика как форма мысли.
Traducción al castellano del ruso: Rafael Plá León.
Revisión: María Teresa Vila.

La historia de la filosofía fue situada por Vladímir Ilich Lenin en primer lugar en la relación de aquellos "campos del saber de los cuales debía formarse la teoría del conocimiento y la dialéctica"; y este lugar lo ocupa, claramente, no solo por orden, sino también por su significado, el cual le corresponde por derecho propio en la labor de elaboración y exposición de la teoría general de la dialéctica como teoría del conocimiento y como lógica del materialismo contemporáneo.

De esto poco puede dudarse si se toma en cuenta que Lenin formuló todos sus postulados fundamentales en este punto precisamente en medio del análisis crítico de los hechos histórico-filosóficos, como conclusiones resultantes de este análisis.

Esto es perfectamente natural, puesto que en el centro de la atención de Lenin se encuentra en este caso "la dialéctica propiamente como ciencia filosófica": como una ciencia especial con un objeto históricamente formado, con un sistema específico de conceptos y con la terminología a él adecuada, con su propio "idioma". Se trata aquí de la dialéctica en calidad de ciencia especial, y no en calidad de método, el cual puede y debe, según Lenin, aplicarse en cualquier rama del conocimiento; y, por tanto, en absoluto se realiza solo bajo la forma de una teoría filosófica especial, sino también en forma de una comprensión teórica concreta de cualquier esfera del saber

que entre dentro de la cosmovisión científico-materialista contemporánea. Se trata aquí no de la tarea de la aplicación de la dialéctica a la reelaboración de otras esferas del saber, sea la economía política o la física, la psicología o la matemática, la política económica o la esfera de las cuestiones políticas actuales, sino de la reelaboración del propio aparato de la dialéctica, es decir, del sistema de sus conceptos especiales, de sus categorías.

Aquí se da la misma situación que en la matemática: una cosa es la aplicación de los medios matemáticos a la elaboración de los datos de la física o de la economía, y otra cosa es la reelaboración teórica de su propio aparato, el cual puede y debe ser empleado después en cualquier otra esfera; y será aplicado con más éxito mientras con más rigurosidad haya sido reelaborado en sí mismo, de forma general. Pruebe a confundir estas dos tareas y en la solución de ambas surgirá una confusión, más cuando el asunto no cambia para nada por el hecho de que precisamente la aplicación del aparato matemático a la solución de tareas particulares lleva tarde o temprano a la necesidad de su propio perfeccionamiento, de su propia concreción.

Exactamente así prueba también la dialéctica los jugos vitales de la realidad, solo a través del proceso de su aplicación a la solución de problemas ya no especialmente filosóficos, o, para ser más exactos, no solo especialmente filosóficos, sino también de problemas de cualquier otra esfera del saber, lo que, sin embargo, no significa en absoluto que la "aplicación" de la dialéctica coincida automáticamente con el desarrollo de su propio aparato teórico. Los logros y los fracasos de la "aplicación" del aparato categorial de la ciencia deben ser asimilados y comprendidos en los conceptos especiales que ya posee esta ciencia que fueron formados históricamente; solo en ese momento se torna claro si necesitan o no de correcciones.

Puede pasar, lo que ocurre con bastante frecuencia, que las categorías desarrolladas históricamente no necesiten de ningún "mejoramiento" en absoluto, sino tan solo de saberlas "aplicar" competentemente, es decir, de una representación sobre el verdadero contenido de estas categorías ya elaboradas en la filosofía. En nuestros días con mucha frecuencia hay que escuchar decir que las categorías de la dialéctica clásica envejecieron, que necesitan de una reelaboración radical, llevándolas a un acuerdo con los "novísimos logros de la ciencia". Pero de hecho por doquier y a menudo resulta que lo que envejeció no fue la determinación de las categorías, sino aquella comprensión de las mismas de la que parten en determinado caso...

Un caso típico de este género fueron los razonamientos sobre la "desaparición de la materia", populares a inicios del siglo XX. V. I. Lenin más claro que el agua explicó entonces a los naturalistas que estos razonamientos fueron provocados no por los "novísimos logros de las ciencias naturales", sino por la ingenuidad de los naturalistas en la esfera de los conceptos especialmente filosóficos. No "envejeció" el concepto de materia, sino que ustedes, naturalistas, usan representaciones hace tiempo envejecidas sobre el contenido de este concepto. Por eso a ustedes "se la dan con queso" los representantes de sistemas filosóficos que hace tiempo quedaron envejecidos, haciendo pasar por "contemporáneas" sus representaciones (todavía más arcaicas) sobre la "materia"...

Absolutamente lo mismo ocurre en nuestros días en relación con otras categorías de la dialéctica filosófica. Ahora hablan de que "envejeció" la comprensión marxista clásica de la matemática como ciencia ligada al aspecto cuantitativo de la realidad; la matemática contemporánea hace tiempo dejó de ser "cuantitativa", hace tiempo rebasó

las fronteras de la categoría “cantidad” e investiga la “cualidad”.

A la pregunta directa de: ¿y qué entienden ustedes, precisamente ustedes, al afirmar esto, por “cantidad” y por “calidad”?, le sigue o un embarazoso silencio o una respuesta por la cual se torna evidente que con esas palabras “tienen en cuenta” cualquier cosa menos la comprensión elaborada por la filosofía, es decir, filosóficamente culta, de las correspondientes categorías. Sobre todo, aquel límite del conocimiento y de la captación del aspecto cuantitativo de la realidad que alcanzó la matemática en los tiempos de Engels y el cual desde entonces fue realmente superado, sobrepasado por ella. Aquel mismo límite con el cual ella cien años atrás identificaba el concepto de “cantidad en general”... Y el resultado de esta ingenuidad filosófica (es decir, la ausencia de un conocimiento simple de aquello que se entiende en filosofía, en dialéctica, por “cantidad”) es una representación equivocada sobre la relación de la cantidad con la calidad, sobre los límites razonables del “paso” de la determinación cualitativa a su expresión cuantitativa matemática, etc., etc. (hasta las conclusiones acerca de que las máquinas computadoras tarde o temprano sustituirán el cerebro humano en el proceso de conocimiento del mundo circundante). En otras palabras, que el “pensamiento” en principio y en final se reduce sin reservas a un conjunto de operaciones limpiamente matemáticas, es decir, de nuevo se reduce única y exclusivamente a su aspecto cuantitativo, por encima de cuyos límites no salta la matemática, al igual que cien años atrás, aunque lo conoce y lo expresa mucho más profunda y completamente que la matemática de los tiempos de Engels. Engels, dando su definición de la matemática, en última instancia se representaba claramente qué es la cantidad, como categoría lógico-filosófica, y sus [actuales] “refutadores” no lo saben y parten de erróneas y primitivas

representaciones sobre la "cantidad"... Y encima de esto dan estas representaciones equívocas por un "paso adelante" (¡y no en cualquier lugar, sino precisamente en el campo de la filosofía, en el campo de las categorías de la dialéctica!).

Estos dos ejemplos demuestran con claridad que, antes de "desarrollar" las categorías de la dialéctica sobre la base de los "logros de la ciencia contemporánea" (de por sí esta tarea es necesaria, y provechosa, y filosóficamente justificada), es necesario primero comprender claramente qué precisamente quieren desarrollar ustedes; hablando de otro modo: entender aquel contenido real de las categorías lógicas, que cristalizó como resultado de más de dos milenios de desarrollo de la filosofía como ciencia especialmente dedicada a estos asuntos. En relación con la definición científica de las categorías lógicas, la filosofía tiene una experiencia especialmente larga, que comprende tanto logros como fracasos, conquistas como derrotas; con todo, el análisis de los fracasos y de las derrotas de la filosofía en este asunto no es menos valioso que el análisis de las vías que la llevaron al objetivo. Por eso mismo, para la historia de la dialéctica (de sus principios, de sus categorías, de sus leyes) el análisis de la concepción de Locke no es menos aleccionador que el análisis del pensamiento de Spinoza, y el "metafísico" Holbach necesita de un análisis no menos cuidadoso que el dialéctico Hegel. La historia de la filosofía entendida así, ([es decir, como] la historia del desarrollo de todas sus categorías especiales, y no como el registro empírico de las "opiniones" intercambiadas por distintos motivos) ocupa también por eso el primer lugar (tanto por orden como por esencia) en la lista de "los campos del saber, de los cuales deberá formarse la teoría del conocimiento y la dialéctica". Este lugar se determina también porque la dialéctica es una ciencia filosófica con su propio aparato de conceptos formado históricamente, y porque este aparato es hito,

resultado y conclusión de un largo proceso histórico: de la historia de la filosofía en cuanto ciencia especial, en cuanto campo especial del saber.

Sí, por su propia esencia la dialéctica es resultado, conclusión, resumen "de toda la historia del conocimiento", y en general no solo de la historia de la filosofía. De todas formas, en la historia de la filosofía, en comparación con la historia de cualquier otra ciencia se conserva siempre aquella ventaja de que ella misma es también la historia del surgimiento y desarrollo de aquellos mismos conceptos, en los cuales debe expresarse el trabajo conclusivo en la generalización de la experiencia de la historia de todas las otras ciencias, –la historia de las categorías lógicas: de las categorías de la dialéctica.

No se puede ni siquiera emprender la tarea de la generalización dialéctico-filosófica de cualquier otra esfera del saber, de la "elaboración dialéctica de la historia del pensamiento humano, de la ciencia y de la técnica" (en lo que también debía consistir, según Lenin, "la continuación de la obra de Hegel y Marx") sin un previo autoesclarecimiento del contenido de todos aquellos conceptos que surgieron, se desarrollaron y por siglos se pulieron precisamente en el ámbito del desarrollo histórico de la filosofía, en las colisiones de su historia específica. Por eso mismo, el análisis crítico de la historia de la filosofía (de la historia de todos sus conceptos propios) se presenta también como una premisa necesaria de todo el restante trabajo de generalización dialéctica de la historia de cualquier otra ciencia, de la historia de todas las otras esferas del saber. Por eso la historia de la filosofía figura también en primer lugar en la lista de aquellas esferas del saber, que solo como resultado de la investigación (de la "elaboración dialéctica") de las cuales puede ser fundada la teoría materialista de la dialéctica, entendida como teoría del conocimiento y como lógica del desarrollo de toda la comprensión (científico-materialista) contemporánea.

Crudamente hablando, para extraer "generalizaciones filosóficas" de la historia de otras ciencias es necesario tener ya una seria instrucción filosófica especial, es decir, una comprensión crítica de la historia de su propia ciencia, tener en cuenta toda la experiencia que tiene la filosofía en relación a esta ocupación: la de la "generalización filosófica".

De lo contrario esto será no una "elaboración dialéctica" de la historia de otras ciencias, sino tan solo un relato acrítico de lo que se observa en la superficie del proceso histórico, de aquello que piensan y hablan de sí (o de su propia ciencia) los propios economistas, psicólogos y otros especialistas. Y el asunto no cambia un ápice porque este relato acrítico se produzca utilizando una terminología filosófica, se produzca con ayuda de los giros "filosóficos" del discurso. La simple traducción de las verdades de la física o la química desde el lenguaje de la física o la química al lenguaje "filosófico" estará muy lejos de ser aquella "generalización filosófica" de los logros de las otras esferas del saber, para la cual Lenin preparó a la filosofía. Esto es solo una traducción de un "lenguaje" a otro "lenguaje", no exigiendo del traductor alguna otra capacidad que no fuera el conocimiento de los dos "lenguajes", de las dos series de términos.

El "lenguaje de la filosofía" se puede tomar fácil y rápidamente de un Diccionario filosófico. La comprensión de la filosofía, de sus problemas, de sus conceptos y de las vías de "elaboración filosófica" de la historia de otros campos del saber la atrapas así de fácil. Para esto se necesita estudiar no el diccionario, sino la historia real de la filosofía, incluida la historia de su correlación con otras esferas del saber. La humanidad hasta hoy no ha concebido otro método distinto del estudio de toda la filosofía anterior para el desarrollo de la capacidad de pensar dialécticamente, escribió Federico Engels cien años atrás. Esta situación se mantenía en tiempos de Lenin y se

mantiene también en nuestros días con toda su fuerza. Por esta razón es que está la historia de la filosofía en el primer lugar de la lista de los campos del saber que es necesario investigar para crear al final la teoría de la dialéctica: la teoría del desarrollo en general, de la Lógica con mayúscula.

Lamentablemente, hasta hoy los trabajos sobre historia de la dialéctica que se tienen no se acercan ni remotamente al nivel que se exige para el cumplimiento de la tarea establecida por Lenin. La historia de la dialéctica debe ser la historia (precisamente la historia, en el sentido estricto de esta palabra) de todos los conceptos fundamentales de esta ciencia, de las categorías lógicas. Y esta historia es de por sí profundamente dialéctica, la historia de la dialéctica es también la más evidente demostración de la propia dialéctica, y precisamente en su forma lógica descarnada. Así –privada de detalles innecesarios y de casualidades– es que debe presentarse la historia de la filosofía. En ella debe destacarse, iluminarse, pasarse a primer plano las líneas fundamentales del desarrollo (los hilos entreverados que atraviesan los siglos y milenios hasta nuestros días, rompiéndose a veces, pero uniéndose de nuevo, si es que ellos pertenecen en realidad a la esencia de la cuestión, a la solución de aquella tarea en pos de la cual los hombres alguna vez encontraron la filosofía. ¿Qué tipo de tarea es esta? Esto también lo puede responder solo la historia de la filosofía (y solo ella).

[El surgimiento de la filosofía]

La filosofía surge no de una intrépida curiosidad de las horas de ocio, sino de una aguda y verdadera necesidad de desenvolverse racionalmente en los agudos problemas que tenía [...] la sociedad ante sí. Precisamente por eso la

filosofía tampoco tiene en los primeros momentos el semblante de monólogo de aire pensativo del sabio, en la soberbia soledad del mundo contemplado. Al contrario, toda ella está en la disputa, en el diálogo polémico, apasionado, con el sistema mítico y religioso de concepciones del mundo y de la vida.

No hace falta tener una gran sagacidad para ver en los fragmentos poéticos filosóficos de Heráclito ("El mundo, uno en su todo, no fue creado de ninguna manera por los dioses ni por los hombres...", "La guerra es el padre de todo y en todo rige: determinó que unos fueran dioses y otros hombres, unos esclavos y otros libres") la antítesis cosmovisiva directa de las convicciones expresadas clásicamente en los versos del cantor del primitivo idilio de Hesíodo:

> Dios en efecto por ley estableció tanto la fiera como el pájaro como el pez para que se devoraran unos a otros. Encima les negó la Verdad. Fue entonces que al hombre Dios le envió la Verdad...

Contra la vieja "verdad" de la mitología religiosa los primeros filósofos levantaron la nueva sobria verdad ("desnuda y sin pintura"), nacida del mundo de la lucha diaria y a toda hora de los hombres, del mundo de la enemistad y del divorcio, donde no se salva nada tradicional, donde los viejos dioses son tan impotentes como los preceptos de la vida por ellos prescrita. El griego de la época de Tales fue puesto ante la necesidad de revalorar radicalmente todas las anteriores normas de vida y sus fundamentos. La filosofía nace entonces como órgano de este trabajo crítico.

Sin contar con esta circunstancia no puede entenderse absolutamente nada de la esencia de aquel problema para cuya solución los hombres se vieron obligados a crear la filosofía. Interviniendo por vez primera en la arena de la vida social, la filosofía no se ocupa en absoluto de la

construcción de sistemas lógicamente pensados de la comprensión del “mundo en general”, como pudiera parecer a primera vista, divorciados de las condiciones sociales de su surgimiento; sino que se ocupa, ante todo, de la destrucción de la tradicional cosmovisión, no adecuada al modo de vida que cambiaba de la forma más radical, a las condiciones del ser social de los hombres. Sus propias (positivas) visiones se van formando directamente en el transcurso de la reconsideración crítica y de la transformación de aquel material espiritual que fue legado a los hombres como herencia del desarrollo anterior. Naturalmente que, en primera instancia, la filosofía se encuentra relacionada con los límites de este material, se encuentra en fortísima (aunque negativa) dependencia respecto de éste.

“(...) la Filosofía desde el principio se elabora en los límites de la forma religiosa de conciencia y así, de un lado, elimina la religión como tal, y de otro, por su propio contenido positivo se mueve ella misma en la esfera idealizada de la religión, traducida al lenguaje de las ideas”.

Precisamente por esto la filosofía interviene desde el comienzo no como una ciencia peculiar, no como una peculiar esfera del saber que delimite claramente un objeto de investigación, un círculo de problemas especiales, sino como “amor a la sabiduría” o “sabiduría en general”; ella contempla todo lo que cae bajo el campo visual del ser pensante. Su objeto se confunde con el objeto del pensamiento en general: el “mundo en general”, sin ningún tipo de precisiones ni limitaciones. Naturalmente, aquí la “filosofía” interviene en calidad de sinónimo absoluto de cosmovisión científica en general (como tendencia, se sobreentiende). Para un estadio temprano del desarrollo de la filosofía esto es inevitable y natural a la vez. Todo lo que existe en la tierra, en los cielos y en el mar constituye su objeto: tanto la construcción de instrumentos musicales, como los “meteoros”, el surgimiento de los peces, los

eclipses de sol y de luna, las cuestiones acerca de la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado con uno de sus lados, la dependencia entre la estación invernal y la recogida de los olivos en otoño... Todo. Todo esto se llama filosofía, cualquier pensamiento sobre el mundo en general.

En este estadio en general no corresponde aún hablar de la filosofía como de una ciencia particular; por la simple razón de que no hay todavía otras ciencias particulares. Hay solo retoños de conocimientos matemáticos, astronómicos y médicos, crecidos en el suelo de la experiencia práctica y orientadas por completo de forma pragmática. No es extraño que la "filosofía" desde el principio mismo incluya en sí todos estos escasos embriones del conocimiento científico y los ayude a desarrollarse en su terreno, pretendiendo liberarlos de aquellas capas de magia y curandería, con las cuales (puede que incluso junto a ellas, como hicieron los pitagóricos) fueron encuadernados dentro de la cosmovisión mitológica y religiosa. Por eso el desarrollo de la filosofía coincide aquí también por completo y enteramente con el desarrollo de la comprensión científica del mundo circundante en general.

Tal representación sobre la filosofía (amorfa y no desmembrada) resultará en lo sucesivo muy estable, sacando fuerzas de la tradición de siglos. Incluso Hegel, dos mil años después, conserva esta comprensión en calidad de su definición más general y abstracta:

"La filosofía puede definirse aproximadamente en general como consideración pensante de los objetos".3 Tal auto-comprensión es perfectamente natural para un estadio temprano del desarrollo de la filosofía, cuando aún no se distinguía a sí misma en calidad de una peculiar rama del saber, o, lo que es lo mismo, cuando todavía no se habían desprendido de ella las otras ciencias y, por tanto,

se confundía con el saber en general, con el pensamiento en general, con la cosmovisión en general.

Pero precisamente por eso dentro de estos razonamientos, naturalmente, cae todo lo que en lo sucesivo compone su objeto especial: todo lo que queda a su responsabilidad, cuando ella, como el rey Lear, repartió por pedazos su reino a sus hijas, las "ciencias positivas": la investigación de aquellas regularidades universales en cuyos marcos existen y se transforman, tanto el "ser" como el "pensamiento", tanto el cosmos comprendido como el alma que lo comprende.

Es muy característico para los primeros pensadores que la propia presencia de estas leyes, que regían tanto para el cosmos como para el "alma", fuera algo presupuesto de por sí, tan evidente como la propia existencia del mundo circundante.

Esto es perfectamente comprensible. "Sobre todo nuestro pensamiento teórico domina con fuerza absoluta el hecho de que nuestro pensamiento subjetivo y el mundo objetivo están subordinados a unas y las mismas leyes y que por eso ellos no pueden contradecirse entre sí en sus resultados, sino que deben corresponderse entre sí. Este hecho es la premisa inconsciente e incondicional de nuestro pensamiento teórico".

Por cuanto la filosofía interviene aquí precisamente como pensamiento teórico en general, ésta, naturalmente, toma esta premisa como algo que se presupone a sí mismo, como condición necesaria de sí misma, como "condición incondicional" de la propia posibilidad del pensamiento teórico.

Precisamente por eso la filosofía se contrapone a la cosmovisión mítico-religiosa, por un lado, como materialismo espontáneo y, por otro, como dialéctica igualmente espontánea. El materialismo y la dialéctica son aquí inseparables uno de otra, conformando en esencia solo dos aspectos de una y la misma posición:

de la posición de la "consideración pensante de los objetos", de la posición del pensamiento teórico en general, y, por eso mismo, de la filosofía, la cual en general aquí no se diferencia todavía del pensamiento teórico, mucho menos se le contrapone.

A primera vista puede parecer que la filosofía en sus inicios no tiene que ver en general con aquellas cuestiones que posteriormente compondrán su objeto especial, ante todo con la cuestión sobre la relación "del pensamiento hacia el ser", del alma hacia la materia, de la conciencia hacia la realidad, de lo ideal hacia lo real. Pero en realidad precisamente esta cuestión se encuentra en el centro de su atención desde el principio, componiendo su principal problema. El asunto es que la filosofía aquí no simplemente estudia el mundo exterior. Interviniendo como pensamiento teórico en general, ella realmente lo investiga, pero lo hace en el transcurso de la superación crítica de la cosmovisión mítico-religiosa, en el proceso de la polémica con esta, es decir, constantemente interponiendo entre sí dos esferas claramente delimitadas una de otra: por un lado, el mundo exterior tal como ésta lo comienza a concebir; por el otro, el mundo tal y como está representado en la conciencia presente, es decir, mítico-religiosa. Más aún: sus puntos de vista propios se forman precisamente como antítesis de las representaciones por ella refutadas. Precisamente por eso, destruyendo la religión, la filosofía, por su contenido positivo, se mueve por completo aquí "todavía solo en esta idealizada esfera religiosa, traducida al lenguaje de los pensamientos".

En otras palabras, en los primeros tiempos la filosofía ve claramente el objeto real de su investigación en la medida, y justo en esa medida, en que el objeto real ya esté expresado de una u otra forma en la conciencia religiosa, en que se contemple ya a través del prisma distorsionado de esta conciencia. ¿Qué es lo que constituye este objeto

real de la conciencia religiosa? ¿El mundo real? De ninguna manera. El desarrollo ulterior de la filosofía demostró suficientemente que el contenido real, "terrenal" de cualquier religión lo constituyen siempre las propias fuerzas y capacidades del hombre mismo, presentadas como un objeto existente fuera e independientemente del hombre, como fuerzas y capacidades de algún otro ser distinto de sí. En la religión (como posteriormente también en la filosofía idealista) el hombre toma conciencia de sus propias capacidades activas, pero como [cierto] objeto existente fuera de sí.

Más de una vez Marx afirmó que esta forma irracional de concientización de un objeto plenamente real en las etapas tempranas del desarrollo de la cultura espiritual es natural e inevitable: "el hombre debe primeramente en su conciencia religiosa contraponer a sí mismo sus propias fuerzas espirituales como fuerzas independientes".

Dios (los dioses, los demonios, los héroes) juega aquí el rol de imagen ideal, de acuerdo a la cual el organismo social forma en sus individuos las fuerzas y capacidades reales; la educación (la relación con la cultura ya formada) se realiza a través de la imitación integral de esta imagen ideal, y las normas asimiladas de la actividad vital se hacen conscientes y se reciben como mandamientos divinos, como legado de las generaciones anteriores, depositarias de la fuerza de una tradición incuestionable, de la fuerza de una ley superior que determina la voluntad y la conciencia de los individuos.

En forma de religión al hombre (al individuo) se le contrapone no otra cosa que el sistema de normas de su propia actividad vital – espontáneamente formadas del todo y hechas tradición–. Precisamente por eso nadie recuerda ya ni sabe cómo ni cuándo estas normas se formaron (para cada individuo "han sido siempre"), su autor es considerado una u otra autoridad divina (Jehová o Salomón, Zeus, Prometeo o Solón). La fuerza de la religión

siempre fue y es la fuerza de una tradición acríticamente asimilada, no sometida a crítica e incomprensible en sus fuentes reales.

En general, este es el principio de la oficialidad de un ejército contemporáneo: actúa como yo, y no pienses; los estatutos lo escribieron gente más inteligente que nosotros...

La cosmovisión mítico-religiosa siempre tiene por eso un carácter pragmático expresado con más o menos claridad: en ella encuentran su expresión ante todo los modos humanos sociales de acción con las cosas, y no las propias "cosas". La cosa es un objeto externo; en general se percibe por esta conciencia principalmente como objeto de aplicación de la voluntad: solo desde el lado en que le es útil o dañino, amistoso u hostil. Por eso la v o l u n t a d y la i n t e n c i ó n intervienen también aquí como principio superior (tanto de partida como final) de la conciencia y de los razonamientos. El interés "teorético" hacia las cosas no surge aquí de por sí.

Precisamente por esto todos los fenómenos, acontecimientos y cosas del mundo circundante inevitablemente se perciben y se concientizan antropomórficamente: solo como objetos, productos o medios de realización de la voluntad, de las intenciones, deseos o caprichos del ser parecido al hombre. Por eso también el hombre, aunque mira directamente al rostro de la naturaleza, no ve nada en este rostro que no sea su propia fisonomía. De aquí sale la ilusión, similar a aquella que crea –y gracias a la cual se crea– el espejo: al hombre que se mira al espejo no le interesan como tal las propiedades del espejo, sino aquella imagen que gracias a estas propiedades se ve "tras el espejo".

Para la conciencia religiosa pragmática, la naturaleza como tal tiene exactamente esta misma significación: juega el rol de un "tabique" más o menos transparente, tras el cual se halla aquella realidad, que es también importante

observar: los modos de actividad, las formas de actividad vital, las intenciones y los modos de realizarlas... En el centelleo de un rayo ven inmediatamente solo las formas externas de la ira de Zeus; en el retoño verde de los nacientes cereales, la gracia generosa de la Madre Tierra [Deméter]; en una jugosa operación monetaria, el amistoso servicio de Hermes, etc., etc. Como un secreto escondido "tras" los fenómenos de la naturaleza siempre quedan aquí la intención, la maquinación, la voluntad y la acción consciente dirigida por éstos, la "técnica" de esta "acción", a la cual hay que someterse, en la medida de las posibilidades, para saber lograr los resultados deseados...

Contra este principio universal de la relación de la voluntad consciente hacia el mundo circundante es que interviene la filosofía (el pensamiento "teórico") desde los primeros pasos de su nacimiento. Más exactamente, la intervención contra este principio es precisamente el primer paso de la filosofía, es el acto de su nacimiento: el momento del surgimiento de la visión teórica del mundo y del hombre, de "sí mismo", de las formas de su propia actividad vital.

Es de por sí comprensible que era necesaria una crisis despiadada y sin salida en el sistema de las formas tradicionalmente practicadas y correspondientes a sus representaciones religiosas pragmáticas para que fuera despertada (para que despertara) la visión teórica del mundo como de una realidad efectiva no solo independiente de cualquier tipo de voluntad, sino incluso dirigiendo esta voluntad, aunque sea la voluntad del propio Zeus.

El primer paso de la filosofía es precisamente la consideración crítica de la verdadera relación del mundo de la conciencia actuante y de la voluntad hacia el mundo de la realidad independiente de estas: el cosmos, la naturaleza, el "ser".

Ante todo se impone el esclarecimiento de aquella circunstancia en que el hombre mitologizado (representado para Heráclito, Jenofonte y sus partidarios en Hesíodo [u] Homero) es el hombre a n t r o p o m o r f i z a d o , es decir, el hombre que incorrectamente transmite a la naturaleza su propia imagen. Es natural la tarea que se desprende de aquí: separar aquello que realmente pertenece exclusivamente al hombre con su conciencia y su voluntad, de aquello que pertenece a la naturaleza; depurar la representación de la naturaleza de los rasgos de la visión humana, y estos rasgos devolverlos al hombre, desprenderlos de la naturaleza exterior, del Sol (Helio), del Océano, de los rayos atronadores, del fogoso Vulcano y de otros. El Sol es el sol, es decir, una esfera de fuego; el océano es el océano, o sea, un mar de agua; y el hombre es el hombre, es decir, uno de los seres vivientes habitantes del cosmos.

La filosofía (el pensamiento teórico) ya en los primeros tiempos asume aquella tarea que en Anaxágoras resuelve su "νους" ("inteligencia"). En el caos de la conciencia religiosa, el trigo de las representaciones rigurosamente objetivas sobre el mundo exterior ella lo separa de las representaciones sobre el modo de la actividad vital del propio ser que dispone de este "νους": el hombre. Ella produce una clasificación inicial, una separación de los elementos, de los cuales está compuesta la cosmovisión religiosa pragmática, dividiendo todo lo conocido en dos fracciones estrictamente delimitadas. En los primeros tiempos ella actúa justamente como un separador que divide todo lo conocido en los contrarios que se extinguen en él, sin agregarle nada esencial (todavía aquí se mueve por completo solo en esta esfera idealizada, traducida al idioma de las ideas).

Este esclarecimiento de la verdadera contraposición de la voluntad consciente y del cosmos real, que existe de acuerdo a sus propias leyes (de aquello que más tarde será

llamado “lo subjetivo” y de aquello que recibirá el título de “lo objetivo”) es precisamente la primera diferenciación establecida por la filosofía en tanto filosofía. Al mismo tiempo es también la primera (la más abstracta) definición de su verdadero objeto. Para la naturfilosofía, original y natural resulta la representación según la cual el hombre, poseyendo “alma”, es solo uno de los múltiples seres habitantes del cosmos, y por tanto, está subordinado a todas sus leyes, sin ningún tipo de privilegios ni excepciones. Esto es puro materialismo. Aunque espontáneo, aunque “ingenuo”, pero verdaderamente no tan tonto; materialismo que comprende que el logro superior del ser “racional” no es el ordinario enfrentamiento a la potente resistencia de las fuerzas de la naturaleza, sino que, por el contrario, es el saber comprenderlas y contar con ellas, el saber conformar la propia acción según las leyes, medidas y orden del cosmos, según su poder insuperablemente fuerte, según su “Logos”, “no creado por ninguno de los dioses ni por ninguno de los hombres”. Y este es el primer axioma y mandamiento también del pensamiento teórico contemporáneo en general; aquella frontera que dividió alguna vez y todavía hoy divide el enfoque científico teórico de la relación pragmática espontánea hacia el mundo, resumida en su forma más pura precisamente como cosmovisión religiosa mitologizante, con la sacralización –característica de esta última– de una “voluntad” insolente y con el culto de una sabia personalidad sobrenatural, con el respeto ritual de las formas de vida tradicionalmente heredadas y no sometidas a la crítica de las representaciones.

Precisamente por eso el materialismo resulta no solo la primera forma histórica tanto del pensamiento teórico en general, como de la filosofía (como autoconciencia de este pensamiento), sino también “lógicamente”, es decir, en el fondo de la cuestión, resulta también el fundamento

primero de la cosmovisión científica contemporánea y de su filosofía, de su lógica.

De la misma forma orgánica y natural, a la filosofía aquí le es propia también la dialéctica espontánea. Esto está ligado a la esencia misma de aquella tarea, cuya necesidad de solución dio vida a la filosofía, esta primera forma del pensamiento teórico.

El asunto es que la conciencia religiosa pragmática se distingue por una total ausencia de autocrítica. Su representación sobre el mundo exterior y sobre las leyes de la vida de los hombres tiene su único fundamento en la tradición, remontada a los dioses y a los antepasados, es decir, en una autoridad externa, cuyo rol lo juega directamente uno u otro personaje "endiosado" (el oráculo, el sacerdote, el clérigo). Esta representación [sobre alguna cosa] tiene aquí el significado de una "verdad" autosuficiente e incuestionable, su veredicto es definitivo e inapelable. A las formas de vida autoritarias y estancadas tal comprensión del mundo les viene mejor que ninguna otra: con el poder de los ricos no se puede discutir. El asunto se trastoca en condiciones de la democracia, en condiciones de una abierta consideración de todos los asuntos importantes en las plazas, en las reuniones de personas con opiniones diferentes y contrapuestas, que se refutan mutuamente unas a otras. La filosofía, nacida precisamente como órgano de tal relación (crítica) hacia cualquier opinión y sentencia expresada, desde el comienzo mismo se ve necesitada de buscar el camino a la verdad a través de la consideración de representaciones contrapuestas entre sí. La polémica democrática, la confrontación abierta de opiniones, agrupadas siempre alrededor de polos alternativos: es esta la atmósfera en la cual exclusivamente surge el verdadero pensamiento teórico y la verdadera filosofía, la que merece este nombre.

En forma de filosofía el hombre comienza por eso por primera vez a observar críticamente –como a distancia– su

propia actividad de construir imágenes de la realidad, el propio proceso de concienciación de los hechos, sobre los que surgió la discusión. En otras palabras, como objeto de especial consideración resultaron todas aquellas representaciones y conceptos generales sobre los cuales intentaban enfrentarse las opiniones.

Y tal giro del pensamiento "hacia sí mismo", hacia la forma de su propio trabajo, es también una condición sin la cual no hay ni puede haber ni dialéctica, ni pensamiento teórico en general; el pensamiento dialéctico –justo porque presupone la investigación de la naturaleza de los propios conceptos– es propio solo del hombre, y del hombre solo en un nivel relativamente alto de desarrollo (budistas y griegos).

La historia de la filosofía griega temprana demuestra esta verdad como en la palma de la mano: no hay y no puede haber un pensamiento específicamente humano (y encima, dialéctico) allí donde no haya investigación de la naturaleza de los "propios conceptos", allí donde el hombre contemple solo el "mundo exterior", sin reflexionar al mismo tiempo sobre las formas del propio pensamiento, de la propia actividad de construcción de las imágenes de este mundo exterior.

En otras palabras, el pensamiento específicamente humano en general comienza su verdadera historia solo allí donde tiene lugar no solo el pensamiento "sobre el mundo exterior", sino también el "pensamiento sobre el propio pensamiento". Solo aquí y solo bajo esta condición éste se hace también racional, es decir, dialéctico; al tiempo que hasta aquí él no se sale de los marcos de aquellas formas que son propias ya de la psiquis del animal desarrollado (de los marcos de las [llamadas] formas del "raciocinio").

"Nosotros compartimos con los animales todos los tipos de actividad racional: la inducción, la deducción, y por consiguiente, también la abstracción (conceptos genéricos en Didoi: cuadrúpedo y bípedo), el análisis de

objetos desconocidos (ya el quebrar una nuez es el comienzo del análisis), la síntesis (en el caso de las astutas picardías de los animales) y, en calidad de unión de ambas, el experimento (en caso de nuevos obstáculos y en condiciones difíciles). Según el tipo todos estos métodos –a saber: todos los medios de investigación científica reconocidos por la lógica habitual– son perfectamente iguales en el hombre y en los animales. Solo en grados (según el desarrollo del método correspondiente) ellos son diferentes. Los principales rasgos del método son iguales en el hombre y en el animal y llevan a iguales resultados, por cuanto ambos operan o se satisfacen solo con estos métodos elementales".

En otras palabras, el pensamiento humano establece una diferencia de principio entre sí y las formas precedentes de actividad psíquica solo allí y precisamente allí donde éste se transforma a sí mismo –a las formas de su propio trabajo– en objeto especial de atención e investigación. En otras palabras, allí donde el proceso de pensamiento se convierte en un acto consciente, donde se establece el control de las normas reveladas por el propio pensamiento: las categorías lógicas. Pero esto es precisamente el acto de nacimiento de la filosofía.

Antes de esto y sin esto no hay todavía un pensamiento específicamente humano. Hay solamente formas de la psiquis que son su premisa prehistórica, es decir, formas de conciencia "gregaria", comunes tanto al hombre como al animal. Y como última (y superior) fase del desarrollo de esta conciencia "gregaria" interviene precisamente la cosmovisión mitológica y religiosa, en cuya superación crítica surge el pensamiento especialmente humano y la filosofía como órgano de esta autoconciencia.

De esto se hace perfectamente evidente cuán superficial y errónea es la representación ampliamente difundida, de acuerdo a la cual el "materialismo" de los antiguos pensadores griegos corresponde verlo en que

ellos investigan el "mundo exterior", hablan sobre el "mundo exterior". Ellos hacen esto, sin embargo, no como materialistas. Pues sobre el mundo exterior se puede razonar y hablar siendo un puro idealista; y al contrario: se puede (y se debe) ser un consecuente materialista estudiando no el mundo exterior, sino el pensamiento. Los autores de la Biblia y Hesíodo hablaron y escribieron sobre el mundo exterior tanto o más que Tales, Anaximandro, Anaxímenes y Heráclito, todos juntos; y el verdadero materialismo de los últimos consiste en que ellos ofrecieron al mundo una determinada comprensión de la relación del pensamiento hacia el mundo exterior, una determinada solución –precisamente materialista– de la cuestión fundamental de la filosofía, y comprendieron el pensamiento como capacidad del hombre de construir conscientemente su acción en correspondencia con las leyes y formas del mundo exterior, con el "Logos" del cosmos, y no de acuerdo a los preceptos de los profetas, las sentencias de los oráculos y de sus intérpretes... A la relación teórica hacia el mundo le es propio verdaderamente el materialismo en calidad de posición "natural" –que se desprende de por sí– en la comprensión del pensamiento, en el plano de la "investigación de la naturaleza de los propios conceptos". Y precisamente por eso la dialéctica nace como dialéctica materialista: como capacidad de "madurar la tensión de la contradicción" como parte de la expresión teórica de los fenómenos del mundo exterior, como parte de los conceptos investigados, que reflejan adecuadamente el mundo exterior. De dialéctica en un sentido estricto en general se puede hablar seriamente solo allí donde la contradicción se torna conscientemente principio establecido del pensamiento ocupado en la construcción de la imagen del mundo circundante y del sentido concientizado de este su trabajo.

Y no es suficiente constatar la presencia de contradicciones, pues la cosmovisión mitológica y religiosa une a cada paso imágenes directamente contrarias y mutuamente excluyentes, pero sin reparar en lo que hace, sin comprender los contrarios precisamente como contrarios. Esta tolera las contradicciones dentro de sí solo y precisamente porque no las fija conscientemente como contradicciones, como situaciones que destruyen cualquier cuadro del mundo inmóvil y estancado, cualquier sistema de mitos, de conceptos mistificados.

Otro asunto es el pensamiento teórico filosófico, el cual "tolera" la tensión de la contradicción, claramente comprendiéndola justo como contradicción, como forma natural de expresión de la relatividad de cada representación y concepto rigurosamente establecido. Pero tal relación hacia la contradicción se torna posible solo allí donde la conciencia deja de mezclarse con los conceptos existentes, fijados dogmáticamente, y les dirige una mirada pacientemente escrutadora; solo allí donde ella contempla sus propios conceptos como "desde fuera", como si fuera otro objeto distinto de sí.

Por eso mismo, propiamente hablando, la dialéctica es incompatible con un sistema de representaciones dogmáticamente establecido, pues en relación con este sistema la contradicción siempre interviene como principio destructivo, como situación de desacuerdo al interior de un sistema de conceptos establecido.

Por eso, un sistema de ideas dogmáticamente establecido llega a sentir siempre la contradicción como índice de discordia al interior de sí mismo, como destrucción de sus propios estatutos. El pensamiento teórico, entonces, que mira al concepto como algo distinto de sí, como objeto especial de consideración, sometido en caso de necesidad a modificación, precisión e incluso cambio completo, mantiene una relación serenamente teórica hacia la contradicción. Este ve en ella no su

destrucción, no su muerte, sino solo la destrucción y muerte de otro objeto distinto de sí; y a la vez, la ve como su propia vida. Y en esto precisamente reside la diferencia específica de la relación humana hacia las formas de la propia actividad como si fueran "otra" cosa, respecto de la relación animal hacia lo mismo. El animal se mezcla con las formas de su actividad vital, el hombre por el contrario las contrapone a sí. Por eso la psiquis humana tiene una salida a la dialéctica, mientras que la animal, no.

Esta diferencia radical entre la psiquis del animal y la psiquis del hombre, que brota claramente en las colisiones del surgimiento de la filosofía griega antigua, se ve como en la palma de la mano también en el conocido experimento de I. P. Pavlov, quien conscientemente hizo enfrentar la psiquis del perro con una contradicción.

Esto demuestra [...], que la psiquis del animal altamente desarrollado se desenvuelve fácilmente en la tarea de reflejar las diferencias comunes entre dos o más categorías o "conjuntos" de objetos singulares a él presentados, pero momentáneamente llega a un completo desorden tan pronto de grado o a la fuerza tiene que reflejar el paso de uno a otro, es decir, el acto de desaparición de la diferencia establecida con precisión, el acto de conversión de los contrarios, el acto de surgimiento precisamente de la diferencia contraria, etc., etc. La psiquis del perro en este caso modela aguda y visiblemente la inteligencia dialécticamente inculta del hombre: actividad intelectual formada en las condiciones de la vida tradicional estancada, donde de generación en generación se reproducen rigurosamente los mismos esquemas de actividad vital, elaborados por los siglos de los siglos, con un carácter ritual, y también las representaciones que le corresponden.

La dialéctica, por eso, se convierte en una necesidad socialmente condicionada que imperiosamente exige su satisfacción, precisamente en una época de virajes

radicales, allí donde los hombres se encuentran ante la tarea de desenvolverse conscientemente en medio de las condiciones de su propia vida, de concientizar racionalmente, es decir, de comprender qué es lo que ocurre a su alrededor y por qué todo lo que hasta ayer parecía sólido, fuertemente establecido, resulta (y no de vez en cuando, sino a fuerza de alguna fatídica necesidad que diariamente y a toda hora se entromete en todos sus cálculos y planes) vacilante, inestable, engañoso... Allí donde todos los signos de pronto se transforman en lo contrario, donde lo que ayer se presentaba como el Bien, de pronto se torna para ellos en interminables disgustos y desgracias, donde la antigua ley, legada por los dioses y los antepasados ya no los preserva de las fuerzas del Mal. En dos palabras, allí donde los hombres se sienten atrapados en las mordazas de implacables contradicciones, viéndose necesitados de resolverlas, y los viejos modos para resolverlas, utilizados por los siglos de los siglos, manifiestan toda su impotencia. Solo entonces, y no antes, es que surge la verdadera necesidad de comprender claramente –racionalmente– todo lo que ocurre, por qué ocurre así y a dónde va todo. Comprender cómo seguir viviendo, a qué objetivos orientar su actividad vital, en qué ver un sustento sólido para sus juicios y valoraciones. La dialéctica surge, pues, ante todo como forma de una sobria auto rendición de cuentas del hombre puesto ante tales condiciones. Para librarse de las contradicciones es necesario reflejarlas clara y honestamente, sin engañarse a uno mismo con cuentos y mitos, sino, precisamente, como contradicciones de la realidad, y no como contradicciones de la "buena" o "mala" voluntad de dioses y seres antropomórficos similares a los dioses.

Precisamente esto es lo que diferencia al conocimiento racional del mundo de los esquemas tradicionalmente religiosos de su explicación. Los últimos fácilmente se desenvuelven con las contradicciones, de las cuales ya no

te escaparás y están en boca de todos: se declaran asunto de un designio malsano, de una voluntad maligna, de una intención perjudicial al hombre de alguna inteligencia sobrehumana y de seres astutos, que traman vilezas a los protectores celestiales del género humano, sea con la discordia entre los benefactores divinos, tutores de los tontos mortales. Por eso es que la mitología abunda en contradicciones y "en sí" es también dialéctica, pues en los cielos se proyectan contradicciones doblemente terrenales, reales, pero que convierten esta peculiar proyección a la pantalla del Más Allá en algo místicamente incomprensible, pues "los caminos del Señor son inescrutables"... Siempre se declaran como "causa" suya el designio consciente de los dioses y su divina Voluntad, inalcanzable para el hombre.

Es por eso que la dialéctica racional comienza con la fijación sobria y aguda de las contradicciones reales de la vida, del mundo dentro del cual vive el hombre: el ser portador –a diferencia del mundo circundante– de conciencia y voluntad. Comienza por tomar conciencia de las contradicciones y con la voluntad de enfrentarlas. De aquí se comprende también el carácter "naturfilosófico" de las primeras construcciones teórico-filosóficas, de su materialismo, cuya esencia consiste en que el hombre con su conciencia y voluntad es incluido en los ciclos vitales de una Naturaleza sin dioses; y, por tanto, en su vida debe seguir sus leyes, su orden; es decir, pensar y proceder de acuerdo a ella y no en contra de ella.

[Naturfilosofía de los primeros filósofos]

Pensar y proceder de acuerdo a la naturaleza de las cosas: justamente en esto se encierra toda la sabiduría de las primeras concepciones teórico-filosóficas. Sabiduría,

unida a la comprensión de que hacer esto no es así de fácil y sencillo, de que el pensamiento y la reflexión exigen del hombre inteligencia, voluntad y valor para mirar de frente a la verdad, no importa cuán desconsoladora le pudiera parecer. Este credo originario de la filosofía, formulado posteriormente por Spinoza como su divisa ("no llorar, no reírse, sino comprender") trasluce con suficiente claridad a través de los ropajes verbales de cualquier sistema temprano de la antigua Grecia.

En Heráclito no hay la más mínima referencia a algún "logos" peculiar, diferente del Logos Universal, de la actividad del alma, del ser animado. El hombre desde el principio mismo está incluido en los ciclos de fuego de la naturaleza, y, quiéralo o no, él sigue su inexorable movimiento. El alma racional, comprendiendo esta situación independientemente de ella, actúa en correspondencia con el "Logos". La irracional, al no percibirla, busca ansiosamente, se esfuerza en vano en mantenerse en lo suyo, pero de todas formas es arrastrada por el curso de los acontecimientos universales. Sabiduría expresada también en el aforismo de aquellos tiempos: el destino deseado conduce, el indeseado arrastra, y con esto no hay nada que hacer.

Análoga es la solución de Demócrito: el "alma" es una partícula de la naturaleza, formada por aquellos mismos "átomos" que forman cualquier otra cosa en el cosmos, acaso solo más movible, y, por tanto, su actividad transcurre según las mismas leyes, que las de la existencia de cualquier otra "cosa", de cualquier otro conjunto de los mismos átomos...

En esencia, la misma significación tiene también la famosa tesis de Parménides: "Es uno y lo mismo la idea y lo que ella piensa". Aquí no había y no podía haber todavía el sentido refinadamente idealista que la misma fórmula tendrá más tarde, en Platón, en los neoplatónicos, en Berkeley, Fichte o Hegel. Aquí, por supuesto, no había

nada similar. E incluso Hegel, tan virtuoso en transformar a todos los brillantes pensadores del pasado en predecesores de su concepción de la relación del pensamiento hacia el ser, se ve necesitado de constatar que la visión de Parménides sobre la sensación y el pensamiento "puede a primera vista parecer materialista".9 Así parece a primera vista, y a segunda, a tercera, solo si no se le adosan interpretaciones formadas muy tardíamente, puesto que la cuestión aquí se planteó de manera perfectamente clara como la cuestión sobre la relación de una de las capacidades de "lo muerto" (una diminuta partícula del "ser") hacia todo el "ser" restante, y se resolvió clara e indiscutiblemente en el sentido de la correspondencia del conocimiento con aquello que es en realidad. La razón pensante (en contraposición con "la vista engañosa y el zumbido del oído obstruido") por su propia naturaleza es de tal forma que no puede engañarse, no puede expresar aquello que no es en realidad, sino que es expresión de aquello que es. ¿Y qué "es"? Esto lo resuelve la razón.

En general, para los presocráticos no es característica la propia idea de la contraposición del pensamiento humano (y otro ellos no reconocían) al "ser". El pensamiento y la idea se contraponen no al "ser", no al cosmos, sino a la opinión, es decir, al saber falso, obtenido no por vía de la investigación independiente y de la reflexión, sino gracias a la credulidad que toma por moneda verdadera todo aquello de lo que chacharean a su alrededor... Por lo tanto, las categorías del pensamiento –tales como el "ser" o el movimiento en general– se juzgan y se investigan aquí directamente como determinaciones del mundo circundante al hombre, como características o definiciones de la realidad existente fuera de la inteligencia y fuera del hombre.

Y con la misma objetividad (independientemente de cómo se comprendían a sí mismos y cómo comprendían

sus propios razonamientos los filósofos antiguos) la cuestión aquí ya se estableció, en esencia, en torno a cómo expresar el movimiento real en la lógica de los conceptos, y no en absoluto acerca de si éste existía efectivamente o no... Como un hecho empíricamente constatable, sí, incondicionalmente; y de esto no dudaría no ya un oponente de Zenón, sino el propio Zenón. Existe, sí, pero solo como existe cualquier otra cosa efímera ("mortal"), como la salud o la riqueza, como el éxito o la cosecha de olivos. Hoy las tienes, mañana no; pero siempre existe ese mundo, ese cosmos, dentro del cual surgen y desaparecen sin dejar huellas siquiera: del Ser. Aquello que siempre fue, es y será. Aquello a lo que debe dirigirse la Razón, en contraposición a la "opinión" vana.

Esto es ya un claro análisis de las categorías del pensamiento; análisis que desentraña las contradicciones en la composición de estas categorías, tan pronto como el pensamiento comienza a producirse especial, cuidadosa y honestamente. Contradicciones de las cuales está llena también toda las esfera de las vanas "opiniones", pero que allí no son percibidas, porque sencillamente no las contemplan críticamente, no piensan en ellas como un "objeto" específico, diferente de sí mismo; sino que obstinadamente insisten en ellas, cincelando cada cual la "suya"; que en la práctica no es suya, sino algo misteriosamente tomado sin saber ni cómo ni de dónde. Esto es habitual, pero de aquí no resulta la verdad.

Precisamente a Zenón la humanidad le debe una verdad que se convirtió en divisa directiva de la ciencia en general: no creas en aquello que veas o escuches, investígalo. Puede ser que al fin y al cabo todo resulte lo contrario. Sin esta divisa no hubiera nacido ni el pensamiento de Galileo; esto lo comprendió nuestro gran Pushkin más claro que el agua:

No hay movimiento, –dijo un sabio barbudo,
El otro calló y empezó a caminar frente a él.

¿Quién estaba en lo cierto? ¿Quién acierta una "respuesta alambicada"? (debe ser razonada o bien pensada) Y Pushkin relaciona este "ejemplo" precisamente con Galileo: "... en verdad cada día ante nosotros pasa el sol, sin embargo, tenía razón el obstinado Galileo".

Aquel mismo Galileo que afanosamente es transformado por los positivistas en su santo, en enemigo de cualquier "filosofía". Claro que la presencia de una seria crisis social, que arrastra todo a sus órbitas, todavía no explica aquella explosión de pensamiento dialéctico, ligada a los nombres de Heráclito y Zenón de Elea; y más: toda la tradición teórica despertada por ellos, todo aquel proceso que entró para siempre en la historia bajo la denominación de filosofía de la Antigua Grecia, de la dialéctica antigua, esa auténtica base de la posterior cultura teórica de Europa.

Reflexionando sobre esto no pudiera llegarse a ninguna otra conclusión que no fuera la que en relación a las condiciones del nacimiento y florecimiento de la dialéctica filosófica hiciera Hegel. La dialéctica filosófica nace en la pequeña Grecia, todavía más exactamente: en aquellas ciudades-estado donde, por alguna feliz coincidencia de circunstancias (la cuestión de cuáles circunstancias es transmitida rápidamente, precisamente, al historiador, mejor que al historiador de la filosofía) esta crisis se produce en condiciones de democracia. Sea ya decadente, incompleta, esclavista, pero democracia al fin: el régimen donde todas las cuestiones vitalmente importantes, todos los problemas cautivantes se dilucidaban no en secreto, no por una estrecha secta de honorables, sino abiertamente, en las plazas, en encendidas disputas y discusiones, donde cada uno tenía la palabra y podía prevalecer, si esta palabra era razonable y a todos convencía...

No hay por qué idealizar, claro está, esta forma de democracia: ni por asomo ella daba solamente un

florecimiento hasta hoy impactante del intelecto dialéctico, sino también algún que otro plato no tan delicioso. Sócrates, por su sabiduría excesiva, según la opinión de esta democracia, fue condenado a muerte precisamente por ella; y Aristóteles se vio obligado a huir de su ciudad natal, bajo peligro de análoga distinción. ¿Qué hacer? El pensamiento dialéctico no es un entretenimiento inofensivo incluso en las condiciones de una completa democracia. Este nació también como aguda arma en la lucha de cosmovisiones y hasta hoy se mantiene como tal. Por eso el más consecuente movimiento democrático de la historia –el movimiento comunista de nuestra época– lidiando incondicionalmente por la dialéctica guarda de todas formas en su arsenal teórico también un consejo: "Aplica a sabiendas el método este".

[La sofística]

Y saberlo "aplicar" significa saber también su genealogía, y aquellas deformaciones enfermizas monstruosas del método dialéctico, con las cuales, ¡ay! se ha enriquecido la historia de su desarrollo y aplicación. Una de tales lecciones la demuestra ante nosotros la sofística, que vulgarizó y convirtió en objeto de mercado y de intereses particulares la dialéctica limpia y valiente de los presocráticos, estos luchadores por la cosmovisión científico-teórica que se alzaron contra la concepción del mundo de la corriente pragmático-religiosa, contra la mitología que explicaba todos los acontecimientos del mundo por los caprichos de la voluntad y conciencia de dioses antropomórficos de sabiduría y poder sobrehumanos, de héroes míticos culturales.

De la historia universal es conocido que el florecimiento de la antigua cultura griega, creadora [entre

otras cosas] también de la dialéctica, fue tan corto como precipitado. Sin lograr derrotar por completo el régimen patriarcal-gentilicio de vida, mucho menos los recuerdos sobre él, este nuevo tipo de cultura, inexplorado aún por los hombres, muy rápido descubrió sus contradicciones ("inmanentes" a él, si nos expresamos en el acostumbrado lenguaje filosófico), que pronto lo destruirían, o, más exactamente, que desde adentro debilitarían su fuerza al punto de que se hacía fácil botín de conquistadores.

Y uno de los rasgos perniciosos de la creciente decadencia de la cultura resultó precisamente la sofística. No hay que representársela, claro está, solo en blanco y negro: los sofistas entraron a la historia también como civilizadores, como vendedores ambulantes de la cultura intelectual ya formada en los presocráticos, de la lógica del abordaje teórico de cualquier asunto, así como sus popularizadores e, incluso, como descubridores de algunas debilidades del análisis dialéctico. Esto es así, y de todas formas la sofística se hizo de un nombre común para la forma harto característica de la desintegración del pensamiento dialéctico, e incluso sirvió de puente por el cual la dialéctica saltó a la orilla contraria del ancho torrente del pensamiento teórico: a la orilla del idealismo.

Ente los presocráticos materialistas y Sócrates–Platón se establece precisamente la sofística como eslabón de enlace (y al mismo tiempo de división). Desde este ángulo ella, evidentemente, es más que nada interesante en la historia de la dialéctica antigua.

Cayendo en manos de buhoneros popularizadores, la dialéctica presocrática muy pronto perdió el carácter de modo de asimilación de la realidad en sus principales contornos (tal y como era para Heráclito, los eléatas y Demócrito) y comienza a convertirse en técnica de la demostración falsa de tesis previamente adoptadas y presentadas de muestra, comienza a degenerar en un foco intelectual sui géneris, en arte de vencer en las luchas

verbales, incluso, sencillamente en falsedad verbal, en retórica vacía. El sofista consideraba como el nivel superior de su arte la capacidad de demostrar cualquier tesis, lo mismo que su contraria directa, utilizando en esto aquellos tránsitos dialécticos reales, las modulaciones de los conceptos, que se revelaban en el pensamiento de los presocráticos. En este plano el arte de los sofistas –cirqueros del intelecto– pudiera ser comparado con el arte de los gimnastas, que hacen lo que quieren con su cuerpo...

El pensamiento interviene aquí no tanto en función del conocimiento objetivo de la realidad y de la fijación de las contradicciones contenidas en él, cuanto desde su lado formal: y precisamente en forma de discurso, de opinión, de afirmación, es decir, en su forma verbal. El objeto de "discurso", de la conversación, del diálogo en sí, al sofista le interesa bien poco: según el principio de la sofística éste puede ser cualquiera, no está en esto el asunto. La cuestión está en saber descubrir las paradojas, la contradicción en las afirmaciones del interlocutor, ponerlo en un callejón sin salidas, disuadirlo, llevarlo a decir lo inverso a lo que había dicho un minuto atrás.

Naturalmente, que bajo esta comprensión el principio teórico fundamental de los presocráticos (el principio de la correspondencia del pensamiento con la realidad, y del discurso con la real situación de las cosas, independientemente de este) decae en general desde el pensamiento sofístico. Aquí no hay nada que hacer con él; deja de ser interesante y necesario.

La sofística comienza justamente allí donde la dialéctica, como arte del análisis de los conceptos que expresan la realidad, da lugar al arte de construir el discurso sobre la realidad. Naturalmente que las dificultades teóricas relacionadas con la dialéctica de las categorías objetivas (tales como lo singular y lo universal, lo único y lo múltiple, la parte y el todo, el ser y el no-ser, etc., etc.) imperceptiblemente se transforma aquí en objeto de un

juego de palabras y de las ambivalencias contenidas en estas palabras, es decir, con las contradicciones de un plano exclusivamente semántico...

Con esto, propiamente, es que la sofística se hace merecedora de su mala fama: la fama de Heróstrates por la dialéctica. Y si Demócrito quedó inscrito en la memoria como creador del concepto de "átomo", la sofística es recordada bajo el aspecto y el género de esta anécdota:

"¿Dime, a ver, tienes una perra?" –"Sí". –"¿Tiene ella cría?" –"Sí". –"¿Quiere decir que tu perra es madre?" –"¿Cómo si no?" –"Significa que tienes una madre perra, y tú eres hermano de los cachorros"... Y continúa en este mismo espíritu. "¿Dejaste de matar a tu propio padre? Responde: ¿sí o no?" "¿Si a ti se te cae un pelo te quedas calvo?" –"No". –"¿Y si se te cae otro?" –"No". –"¿Y otro más?" Y así mientras que el interlocutor no descubra con amargura que, con su consentimiento, lo han hecho un calvo, y a la pregunta: "¿Y otro más?" se ve precisado a responder: "Sí".

Claro está que la dialéctica sofística es un juego, pero un juego con cosas muy serias, y un juego irresponsable, por cuanto no hace distinción entre tales conceptos como "calvicie" y "bienestar de la patria", distrayéndolos con una vuelta al revés, y así y asado; y por ello, en las cuestiones más serias se forma la idea, al fin y al cabo, perfectamente sin principios... No es de asombrar que los entretenimientos de los sofistas despertaran en conocidos círculos de Atenas no solo asombro, sino también temor. Temor por el futuro de su polis, de sus ciudadanos, "pervertidos" por filósofos errantes, y que encima cobraban plata por esto...

Si aplicamos a las características de la sofística los principios posteriores de clasificación de las direcciones filosóficas, lo más razonable de todo es ubicarla en la nómina del idealismo subjetivo. Para ella no hay y no puede haber una verdad común para todos. Hay solo una

masa de opiniones. Hay tantas opiniones como individuos existan. Cada cual tiene su opinión. Y cada cual tiene tanta razón como el otro, su contrario, puesto que cada cual está formado, educado, y vive a su modo, y ve y comprende el mundo a su forma. Y aquello que toman por "verdad" es nomás que una opinión individual, que alguien supo imponer a todos los demás. Una de las consecuencias inevitables de tal versión de la dialéctica resultó ser el escepticismo absoluto con relación a las posibilidades del conocimiento del mundo exterior; cómo es él en sí no lo sabemos y no podemos saberlo, y no hay por qué perder fuerzas en intentos inútiles para conocerlo, para definir en el curso de los acontecimientos siquiera ciertos contornos, regularidades, siquiera cierto "Logos". Todo lo que yo puedo decir sobre él, es lo que parezca, lo que me parezca a mí, y solo a mí. Me gusta la miel, para mí es dulce. Mi vecino está seguro de que es amarga, no es sabrosa. Puede ser. Y yo estoy en lo cierto, tanto como él; nuestros órganos de los sentidos no están estructurados de igual forma, la miel a mí me parece dulce y a él amarga. Otro dice, como yo, que la miel es dulce. En palabras él está de acuerdo conmigo, pero ¿de dónde sé yo qué se esconde en él tras la palabra "dulce"? Las palabras son las mismas, sí, pero nadie puede decir si expresan "una y la misma cosa"...

El pensamiento, fijado por los sofistas en esta forma, en la cual el pensamiento realizado individualmente existe "para otro", como una representación conformada verbalmente, como discurso, como cuento, se interpreta, no obstante, como expresión de una vivencia estrechamente individual, estrechamente singular, de un estado del "alma" individual (o del "cuerpo": ¿cuál es la diferencia?) irrepetible, aunque fuera por segunda vez.

Los sofistas, no obstante, por vez primera vieron en la palabra ese elemento peculiar, ese elemento en el cual se realiza el pensamiento como esa forma en la cual, según expresión de Hegel, "el espíritu solo se encuentra para sí

como espíritu". En sus ojos el pensamiento y el discurso se mezclaban (a lo que contribuía también la circunstancia de que en griego la palabra "logos" designa tanto el discurso, como su sentido, su significado). Como resultado, el aspecto lógico-filosófico de la consideración del pensamiento perfectamente se mezclaba en ellos con el lingüístico, y el análisis del "discurso", en esencia, se sustituye por un análisis del mismo estrechamente formal, y el lugar de la lógica (la dialéctica) creada por los presocráticos, lo ocupa la retórica, la gramática, la semántica, la sintaxis.

Y no casualmente, la "semasiología" contemporánea lleva su genealogía de Protágoras. El análisis de las categorías (ser, movimiento, continuidad y discontinuidad, etc., etc.) cede lugar al análisis de los sentidos y significados de las palabras. Contra tal análisis nada malo hay que decir, [pero] por cuanto éste inmediatamente se adelanta tras la solución de un problema filosófico (la relación del pensamiento hacia el mundo circundante), por tanto éste no es otra cosa que su solución idealista subjetiva. Tanto en la Grecia antigua, como en nuestros días.

Sin embargo, el idealismo subjetivo de los sofistas, expresado en el aforismo de Protágoras ("El hombre es la medida de todas las cosas": y precisamente el hombre como ser singular entendido atomísticamente, como individuo), en el curso del desarrollo de la filosofía pronto resulta solo una forma transitoria hacia el idealismo objetivo, una forma no desarrollada del idealismo como campo en la filosofía. Puesto que la realización consecuente del principio idealista subjetivo es perfectamente igual a un suicidio, a una autodestrucción de la filosofía como teoría, su conclusión inevitable se transforma aquí en un relativismo absoluto, un pluralismo absoluto de opiniones individuales que no conoce fronteras ni límites, un completo escepticismo: tanto en relación con el mundo exterior, como en relación con el

propio pensamiento y en relación con otro hombre. La categoría de verdad objetiva se desvanece por completo: con ella sencillamente no hay nada que hacer...

En sus conclusiones extremas (y los griegos eran buenos en eso de que en todo sin miedo iban hasta el final), la sofística lleva precisamente a este fin: el individuo con sus irrepetibles vivencias resulta la única medida y el único criterio tanto de la "verdad", como de la "corrección" y de la "justeza", y el "pensamiento" se reduce al arte del engaño verbal consciente, al arte de pasar lo individual por lo universal (el cual en sí no existe y no puede existir), a la habilidad de operar con las palabras de una forma tan diestra, para imponer la propia opinión individual a todos los demás. Lo "universal", lo "único" se torna sencillamente en ilusión, que tiene solo existencia de palabra; y la filosofía, arte de la elocuencia, de la retórica, de la "erística". O de la "dialéctica", ya en el peculiar sentido sofista de esta palabra...

Así mismo, el problema de la relación del saber alcanzado por el pensamiento hacia su objeto, hacia su prototipo (hacia el mundo exterior) se elimina del orden del día por esta posición como un problema insoluble y "falsamente planteado". Esto es exactamente lo mismo que hace hoy el neopositivismo.

Pero el propio problema no desaparece porque una determinada escuela en filosofía lo declare inexistente. Por eso es que tarde o temprano la versión idealista subjetiva del pensamiento y el saber le cede el puesto al idealismo objetivo, el cual no escapa del problema, sino que lo plantea de nuevo en toda su agudeza e intenta dar combate al materialismo justamente en la cuestión acerca de la significación objetiva del saber.

En la historia de la filosofía antigua esto se produce como un viraje desde el materialismo espontáneo y la dialéctica de los presocráticos hacia el idealismo objetivo

de Platón y Aristóteles. Como figura intermedia en esta evolución interviene Sócrates.

[Sócrates-Platón]

Sócrates se aproxima mucho a los sofistas: él también se aparta resueltamente de la investigación de la naturaleza fuera del hombre, de la "física" naturfilosófica de los presocráticos. Toda su actividad intelectual transcurre en la esfera de la ética (en su amplia comprensión antigua). Coincidente es también su comprensión de la "dialéctica": para él ésta también es ante todo el arte de la discusión, en la cual él no cede al sofista más mañoso; y los contemporáneos no casualmente lo confunden con los sofistas, lo que se hace evidente en la comedia de Aristófanes "La nube", donde éste se representa sentado en un cesto parloteando típicos discursos sofistas. Sin embargo, aquí maduraba una posición completamente distinta.

Es necesario, claro está, contar con que nuestro conocido filósofo Sócrates es solo un pseudónimo bajo el cual se esconde Platón, el autor de los "diálogos socráticos". Y claro que el Sócrates de Platón no es del todo el Sócrates históricamente cierto. Éste es un Sócrates corregido, "mejorado", revisado por Platón; pero con pleno derecho, pues las tendencias fundamentales de su actividad realmente llevaban a la senda del platonismo. Eran hombres de un mismo círculo, del mismo talante, de las mismas preocupaciones: del mismo círculo aristocrático que veía en el pensamiento de los sofistas una amenaza a la estabilidad ateniense.

La base terrenal del platonismo es, claramente, el temor plenamente comprensible de la aristocracia ateniense, que veía que la degeneración de la democracia en "anarquía" –

que tenía precisamente en la actividad de los sofistas su expresión teórico-filosófica– amenazaba a la ciudad con grandes desgracias. La salvación de la polis natal con su cultura, Platón (representando, claro está, no solo a sí mismo, sino también a un amplio círculo de sus correligionarios) la veía en la afirmación de la autoridad de algún sistema de sólidos principios del rango ético-político, de normas comunes de comportamiento y de relación hacia los acontecimientos: aquel mismo "único" y "universal" que fue puesto en entredicho por el pensamiento de los sofistas. La cuestión era que "la libertad subjetiva actuaba como algo que llevaba a Grecia a la muerte". Sí, la democracia ateniense realmente resultaba impotente, descubriendo en todo momento sus aspectos negativos. Sí, no puede sostenerse una ciudad donde cada uno va por su cuenta, como átomos, y donde el vínculo común de los ciudadanos, su unidad, garantizada por las normas comunes de conducta y pensamiento, no solo comienza a parecer, sino que en la práctica se convierte en ficción, y la conducta de cada cual es dictada por su interés "particular"...

La actividad de los sofistas, su filosofía, empezó a tomarse del lado de estas fatales consecuencias como una charlatanería elocuente, que escondía en sí el interés particular que no contaba con los intereses de la polis. Platón también interviene como el más consecuente defensor de este principio.

La "dialéctica" sofista es conocida maravillosamente por Platón; conoce su fuerza destructora, y por eso comprende que esa fuerza es imposible de vencer si no se es más fuerte que ella, si no se adopta en ella su aguda arma, si no se toma ésta en las propias manos, si no se erige en defensa de una "buena causa": el "bien de Atenas", el bien del todo, el bien de lo universal, el bien de lo único... La dialéctica debe ser no solo un arma de destrucción, de disolución de los principios generales sobre los cuales se

fundamenta y puede mantenerse la gloria moral y política de Atenas; sino también debe ser un arma de creación, un arma de conservación y fortalecimiento de estos principios. El interés del individuo debe callar allí donde se trate de los intereses de la polis, del Todo, de lo Universal, de lo Único y de su Bien.

Por esto se explica plenamente ese pathos combatiente con el cual Platón embiste la fuerza de su talento como escritor hacia la sofística y el atomismo. Demócrito y Gorgias eran para él el mismo mundo mugriento; en ellos él ve la misma fundamentación teórico-filosófica de la anarquía, de la divergencia, de la arbitrariedad. Y es que la proyección del atomismo de Demócrito en la esfera de la ética llevaba a las mismas conclusiones de la sofística: el bien del hombre entendido atomísticamente, "la mejor disposición del alma del individuo", el individualismo (en griego antiguo "átomo" significa lo mismo que en latín "individuo").

La herida solo puede ser cicatrizada por aquella misma arma que la produjo: la dialéctica. Y Platón la toma para armarse, teniendo en cuenta la destrucción de las "falsas" representaciones y al mismo tiempo la confirmación y fundamentación de las "verdaderas". El principal enemigo para él lo era la naturfilosofía de los presocráticos, representada en la figura de Demócrito con su "atomismo", con su interpretación "corporal" del "ser" y el "no-ser", de "lo uno y lo múltiple", de "lo divisible y lo indivisible", etc., etc. Demócrito era para Platón un enemigo mortal; hay aquí una guerra de aniquilamiento, guerra sin compromiso, y en toda la línea Platón formula sus concepciones como antítesis directa a esta odiosa doctrina. Incluso en las cuestiones matemáticas, en la comprensión de la esencia de la geometría y de su relación con la realidad sensible. El átomo de Demócrito es corporal, tridimensional, y las representaciones geométricas solo cuantos abstractos de él, proyecciones

bidimensionales del "cuerpo". Platón destruye el "cuerpo" de "figuras", "imágenes", "eidos" bidimensionales –esto es: incorporales–; ellas son para él la realidad más certera y genérica de la geometría, más que el "cuerpo"; y con esto atrae para sí las simpatías de los matemáticos, para quienes las abstracciones del punto, la línea, el área, representan algo primario, más que el cuerpo "tridimensional", más que la estereometría... Y es que en el pensamiento del geómetra, el cuerpo realmente se forma y se delimita por el área, el área por las líneas, etc., etc. Estas no son "abstracciones" del cuerpo, sino aquellos elementos primarios de los cuales está formado el "cuerpo", de cuya unión surge el cuerpo...

La relación de Platón hacia la matemática es una cuestión complicadísima, pero el hecho es el hecho: las ilusiones idealistas de Platón coinciden aquí con aquellas ilusiones que la matemática contemporánea a él creaba por su cuenta, a cuenta de la esencia de sus abstracciones y sus relaciones con la realidad empíricamente percibida.

Y por cuanto Demócrito entró en la historia no solo como filósofo, sino también como matemático, que adelantó la idea –en base a su atomismo– del cálculo infinitesimal, que resolvió la tarea de calcular el volumen de la esfera, de la pirámide y de otras figuras, que explicó a su manera el secreto de la constante π y el fenómeno de la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado con uno de sus lados, Platón presenta combate en este plano.

Pero el principal recurso "fáctico" de Platón en su guerra contra el atomismo y la sofística es, claro está, el propio hecho que milenios más tarde se mantiene como obstáculo para el materialismo (y para el idealismo subjetivo) y, al mismo tiempo, suelo para el idealismo objetivo: esto es, ante todo, el hecho real del dominio del "todo" social sobre el individuo. El sistema históricamente desarrollado de la cultura, contrapuesto al individuo como sistema jerárquicamente organizado de normas generales

que determinan la actividad del individuo en cualquier esfera y que "define" su conducta y pensamiento en situaciones singulares, mucho más rigurosamente que los deseos, opiniones e impulsos de los propios individuos. Con las limitaciones dictadas por estas normas (normas de la cultura de vida, normas del derecho, de la moral, y después también de la gramática, de la sintaxis y otras más) el individuo se ve obligado desde la infancia a contar con algo independiente por entero de los caprichos y de la voluntad consciente, con algo enteramente objetivo. Esta "objetividad" singular (es decir, la independencia respecto a la conciencia y la voluntad de una persona por separado) se diferencia bastante esencialmente de la objetividad natural. Ella es creada por los propios hombres (seres dotados de conciencia y voluntad); el "pensamiento" la ve como un producto de ellos, que adquiere una existencia separada de ellos ("objetiva"). Y por cuanto el individuo "se relaciona" con este singular mundo de "normas" en el curso de su formación, por cuanto él se convierte en "ciudadano" (esto es, en representante de una cultura dada), apropiándoselas una vez listas, como algo "general", y luego dirigiéndose por ellas en cada caso por separado, estas "normas universales" adoptan para él la significación de formas "a priori" (dadas de antemano) de su propia actividad.

En general y en su totalidad este es el mismo hecho, el cual más tarde adquirió el título en Kant de "formas trascendentales apriorísticas de la sensibilidad y del entendimiento" y en Hegel de "formas lógicas absolutas" (es decir, que no surgieron de ningún lado y bajo ninguna condición).

Estas formas de la actividad humana no pueden entenderse ni "deducirse" directamente "de la naturaleza". De la investigación de la naturaleza no pueden comprenderse ni las particularidades de la democracia ateniense, ni el régimen de castas de Egipto, ni los cuarteles

militares de Esparta: esto lo entiende Platón magníficamente. Y aquí no hay todavía ni un ápice de idealismo. "De la naturaleza directamente no desenmascararás ni a un regierungsrat" (informante secreto), –dice también con pleno derecho el materialista Ludwig Feuerbach. Esta es una objetividad peculiar, no natural, la objetividad de los postulados y de las instituciones sociales que los conservan. Es una objetividad, en esencia, ideal, conformada históricamente, que no encierra en sí "ni un gramo de sustancia sensible" (como, por ejemplo, el valor o la "valía" de la cosa).

El enigma de este género de "formas objetivas", que determinan la actividad humana, su evidente "idealidad", es decir, el hecho de que ellas no tienen nada en común con la forma corporal, sensiblemente perceptible, del cuerpo en que ellas están "cosificadas", "realizadas"; este enigma siempre sirvió de suelo nutriente para el idealismo objetivo; el idealismo, cuya forma clásica creó precisamente Platón, y su especie definitiva, Hegel.

Estas formas "enajenadas" –"encarnadas" en la substancia de la naturaleza– son en esencia formas (modos) de la actividad social humana, de la actividad del ser pensante. En la propia naturaleza ellas sencillamente no se encuentran; son "introducidas" en la naturaleza por la actividad formadora del hombre (como, por ejemplo, en la arcilla el alfarero hace una jarra, y luego la imagen ideal –es decir, solo representada– de la jarra que hay en la imaginación del trabajador se reproduce en un conjunto de ejemplares semejantes unos a otros, que reproducen el mismo prototipo ("ideal"), la misma "idea", la misma intención, el mismo plan.

Teniendo ante los ojos este "modelo" es fácil comprender también la lógica del pensamiento de Platón, la esencia del "platonismo", y de paso también la del hegelianismo, para el cual todo el mundo sensible es solo un colosal conjunto de copias reproducidas muchas veces

a partir de uno y el mismo original incorpóreo (imaginado solamente)... El sistema de Platón (y posteriormente el de Hegel) está dibujado realmente desde simplísimos esquemas de la actividad –conformada y orientada a un objetivo– que realiza el hombre social, quien cumplimenta en la sustancia de la naturaleza una determinada "forma", que no es propia de esta naturaleza en sí, ya sea la forma de la jarra o del hacha, la forma del "valor" o la forma (estructura) de un satélite artificial de la Tierra, una norma gramatical o moral; en la naturaleza como tal esta forma no la verás, en la arcilla no está escrito que ella esté obligada a convertirse en jarra. Esta es la forma "sobrenatural" (socio-histórica), realizada en la naturaleza, del ser de las cosas, de su determinación socio-histórica, de su rol y su cometido en el sistema de la actividad social humana.

Por cuanto en relación con el individuo la cultura (es decir, el sistema históricamente formado de normas de conducta y actividad) interviene como algo determinante de todas sus acciones, por tanto, este propio individuo con su cuerpo se interpreta en este sistema como una "encarnación" singular de lo "universal", de la norma general que expresa el interés del "todo", de lo "único"...

Por cuanto el sistema de normas generales, por las que se regula la relación social humana con la naturaleza (con todo lo "corporal", incluido su propio cuerpo), se contrapone verdaderamente al individuo como una realidad internamente organizada, como una realidad ("objetiva") existente fuera e independientemente del individuo, con cuyas exigencias él está obligado a contar no menos, sino más y con mayor atención, que con los deseos de su alma "singular" (o de su cuerpo, da igual), por tanto, a un individuo socialmente formado, la concepción de Platón y de Hegel inmediatamente parece más convincente, más adecuada a su experiencia vital que las teorías de los presocráticos. Aquí del lado de Platón está la fuerza del hecho –del hecho registrado por él, pero (como

en Hegel más tarde) incomprendido (o, lo que es lo mismo, comprendido falsamente).

Pero aquí de pronto aparece un nuevo corte en el objeto de investigación: si los presocráticos y los sofistas intentaron comprender el "pensamiento" investigando el modo de la relación del hombre singular (comprendido por ellos como completamente corporal) hacia la naturaleza de igual modo corporal, hacia todo lo restante; en Platón, sin embargo, la línea divisoria entre lo "subjetivo" y lo "objetivo" pasa ya a través del cuerpo del propio hombre, dividiéndolo a la "mitad": en cuerpo y alma. En calidad de ser sensible objetivo, el hombre pertenece al mismo mundo de las cosas fuera de él, y, por tanto, la representación sensorial del individuo sobre las cosas es un hecho que pertenece al mundo sensible, "material". Al mundo exterior y a la sensibilidad del hombre, agrupados en una categoría, se le contrapone el "alma pensante" (como principio incorpóreo, activo, formador). Y si lo "sensible" es la esfera de lo singular, de lo casual, de lo individual, el alma pensante pertenece al elemento de lo Universal, del Todo, de lo Uno.

Esto, en general, es lo mismo que dijera también dos mil años después Hegel. El "grano racional" de esta posición se encierra en la descripción del "lado activo" de la relación del hombre social con la naturaleza, incluyendo la naturaleza del propio cuerpo, cuyas funciones todas se "determinan" por las normas de la cultura –más aún, mientras más se desarrolle.

En la persona de Platón el pensamiento humano realiza la reflexión, se dirige hacia sí mismo, hacia el sistema de aquellas normas generales, las cuales cual ley regulan el proceso del conocimiento pensante. Como objeto del pensamiento aquí aparece el propio pensamiento, las categorías, en las cuales éste acomete la reelaboración de las imágenes sensibles. Originariamente este viraje "para sí" no podía tampoco transcurrir de otra forma que no

fuera en la del idealismo objetivo, es decir, en la forma de la representación de que el sistema de las normas universales de la actividad del hombre es una realidad independiente, contrapuesta a todo lo sensible, internamente organizada, encima una "realidad" ideal, desprovista de la sustancia de la sensibilidad.

Con otras palabras, en la historia de la filosofía antigua Platón lleva a cabo algo similar a aquello que hizo Hegel en la filosofía moderna: en la práctica él investiga la conciencia social de su tiempo, históricamente desarrollada, con su fuerza espontánea imponiéndose al individuo; descubre los principios universales que se dibujan en el análisis de la conciencia, son en esencia esquemas ideales increados, eternos e inmóviles.

Contemplando la práctica real del pensamiento a él contemporáneo, Platón fácilmente observa que el hombre en el propio acto de comprensión del hecho singular, en el propio acto de la expresión verbal de este hecho ya se utiliza una determinada categoría universal, un determinado punto de vista universal del hecho, a través del cual este hecho es visto exclusivamente tal y como es comprendido. Con otras palabras, Platón fija aquella circunstancia de que el hombre en su relación activa con las cosas –sea en una acción real o en una acción cognoscitiva– siempre se para sobre el suelo de una norma, concepto o categoría universal – desarrollada en la práctica– y que precisamente la norma o la categoría, y no el hecho sensible singular como tal es el verdadero fundamento de la postura "racional" o de la conciencia sobre la cosa.

Y si los sofistas redujeron el problema de lo universal al problema del significado de la palabra, es decir, a una cuestión exclusivamente semántica sobre los límites de aplicación de la palabra, Platón lleva la cuestión a otro plano más profundo. A primera vista él también investiga el significado de las palabras, palabras tales como el "bien",

la "justicia", la "belleza" o la "verdad", el "ser" o lo "múltiple". Sin embargo, aquí en la práctica se realiza una investigación distinta del todo, mucho más profunda. La definición exacta de aquel "sentido" que le da el hombre a la palabra es para Platón solo la premisa de una verdadera discusión sobre la esencia del asunto, sobre el sentido del "objeto" del diálogo. El sentido exacto de la palabra, según Platón, puede ser establecido solo según el esclarecimiento del sentido del "objeto", el cual con esta palabra solo es designado, y no al contrario, como ocurre con los "erísticos" (es decir, con los sofistas).

Pero el "objeto", se relacione con la actividad social del hombre o con la naturaleza, siempre tiene para el hombre un "sentido" objetivo, que no depende del capricho individual de quien hable. Este mismo "sentido del objeto" en el sistema de la vida social humana el idealismo objetivo en general lo toma también inmediatamente por la definición absoluta del objeto mismo en sí, por su designación eterna, invariable y, por demás, puesta por el espíritu en el sistema de la realidad. Dentro mismo de la actividad humana el "significado" de cualquier objeto puede ser fácilmente relacionado con el "bien común" como principio supremo. La representación idealistamente torcida sobre el "bien" del organismo social resulta también en Platón ese supremo principio con el que se relaciona cualquier representación singular y cualquier "opinión", ese criterio universal, desde el cual se mide la "veracidad" de esta "opinión". El pensamiento –la consideración pensante de las cosas– se interpreta en Platón como capacidad de captar el orden "universal" de las cosas, con el cual cada hecho singular, cada postura, fenómeno u opinión tiene que relacionarse. Con otras palabras, en el sistema de Platón las cosas se toman de golpe como idealizadas, como encarnaciones singulares de aquellos "géneros" y "especies" que están expresados en un sistema de conceptos y categorías socialmente

desarrollados, en el esquema cosmovisivo de la conciencia social a él contemporánea. Dentro de este esquema cada "género" y "especie" tiene un "sentido" plenamente determinado, que expresa el rol inmediatamente objetivo de las cosas al interior del mundo humano, al interior del ser social de las cosas (es decir, de su "ser-para-otro", para el hombre social que produce su propia vida).

El idealismo objetivo, tanto en Platón como más tarde en Hegel, estriba en general en tomar directamente el rol objetivo de la cosa al interior de un organismo social, la forma histórico-concreta de su ser, por una característica absoluta, eterna e inmutable. Con otras palabras, el rol objetivo –esto es: existente fuera e independientemente de la conciencia– de la cosa para el hombre (¡no para el individuo, sino para el hombre social, total!) se destaca por su "concepto", por la expresión de su esencia inmanente.

Así, al interior del sistema de relaciones sociales de los tiempos de Platón y Aristóteles, el trabajo físico es tarea de esclavo, el trabajador es un esclavo. Esta disposición de cosas no tiene lugar en absoluto en la conciencia, sino en la propia realidad objetiva. Esta forma históricamente transitoria se toma por una forma acorde a la "razón", por una forma acorde al "bien". El "auténtico" y "verdadero" ser de la cosa cicatriza de esta manera con su designación al interior de un sistema dado, históricamente formado, de relaciones sociales entre los hombres y las cosas, con su rol en el proceso de realización de los fines del hombre. Por cuanto el "bien" funciona como el fin supremo, "universal", con el que se relaciona cualquier hecho singular y único, es decir, la necesidad idealistamente comprendida de conservación del "todo", de todo el sistema dado de relaciones de los hombres y las cosas, por tanto, la categoría "bien" pierde su carácter estrechamente ético y se convierte en piedra angular de todo el sistema de conceptos que expresan los "géneros" y "especies" de las cosas. La contemplación de todas las cosas bajo la

categoría del “bien” es también, para Platón, el principio metodológico superior de la comprensión objetiva, de la elaboración de aquella definición del objeto que exprese su lugar y papel en el sistema cosmovisivo.

Por eso, el idealismo objetivo está indisolublemente ligado al principio teleológico. El esquema ideal de la realidad adquiere en Platón también el carácter de una construcción piramidal, en la cual el “bien” constituye el principio supremo “indeterminado”. Todas las categorías restantes de “géneros” y “especies” se encuentran aquí en una relación de subordinación, intervienen como peldaños de la concreción del “bien” universal. En forma del “bien” Platón encuentra aquel punto de vista general estable, con el cual las cosas son vistas tal “como verdaderamente son”, y no tal como ellas le parecen al individuo; y al mismo tiempo son el criterio con cuya ayuda puede “medirse” el valor de la opinión individual. Esto resulta posible porque el propio individuo con sus opiniones realmente está incluido en el sistema de la realidad y se conduce dentro de esta, en correspondencia con aquel esquema ideal, el cual supuestamente también aclara la razón pensante con la ayuda de la dialéctica.

En la vida real el individuo se relaciona con cualquier cosa tal y como exige su “concepto”, es decir, su rol y su “designio” socialmente humano –y no puramente natural– expresados en la conciencia. Este “concepto” se contrapone tanto al individuo como a la imagen sensible, directamente natural, de la cosa en la conciencia. Por cuanto el individuo en sus relaciones con las cosas realmente se subordina a este concepto, en el cual se expresa el poder social sobre las cosas, contrapuesto al propio individuo como fuerza ajena e independiente de él, el “concepto” al final interviene como el “auténtico” ser de las cosas, por demás ideal.

El idealismo objetivo mistifica así mismo no otra cosa que el ser práctico humano de las cosas, fuera de la

conciencia. De esta forma este, de una parte, escapa del absurdo del solipsismo, y de otro lado, de nuevo lleva la cuestión de la relación del pensamiento hacia el ser a un plano propiamente filosófico y aquí se enfrenta al materialismo. Un esquema ideal de la realidad, que relaciona todos los "géneros" y "especies" de las cosas con el "bien" como su propio principio universal: tal es el esquema, según el cual el hombre social se orienta en la verdadera realidad existente fuera de la cabeza. No es la fuerza de la razón pura. Se sobrentiende, la que lo compele a actuar según este esquema, sino la fuerza del organismo social que se contrapone tanto al individuo como a la naturaleza. Por eso es que en el esquema de las ideas de Platón encuentra también su expresión idealista invertida la realidad social humana de las cosas, independiente de la conciencia.

La dialéctica en Platón consiste también en saber seguir sistemáticamente los contornos de aquella realidad, dentro de la cual vive y actúa el hombre; consiste en el arte de la clasificación rigurosa de "géneros" y "especies", de su diferenciación y subordinación. Pensando los "géneros" y "especies" el filósofo tiene que ver directamente con aquel esquema ideal por el cual está construido el mundo, con aquel esquema, dentro del cual cada cosa ocupa un lugar rigurosamente determinado y en el cual adquiere significación. Con otras palabras, en el pensamiento es que se realiza inmediatamente el orden ideal "inteligente" de las cosas.

Y por cuanto se trata del saber, en Platón se toma en cuenta solo el saber racional: el saber adquirido por la razón con ayuda de la dialéctica, con ayuda del arte de captar el orden racional de las cosas. La percepción sensorial no es conocimiento: es un hecho que pertenece a la esfera de lo "material", sensorial-objetual. Con otras palabras: la teoría del saber coincide orgánicamente en él

con la dialéctica como modo de contemplación pensante de las cosas.

Desde el punto de vista subjetivo la "dialéctica" consiste en "saber preguntar y responder", es decir, investigar directamente no las cosas sensorialmente perceptibles, sino las cosas en tanto ya han encontrado su expresión ideal en la opinión, en la determinación. La dialéctica rastrea las opiniones del interlocutor, que vagan de un lado a otro y, confrontándolas entre sí demuestra que se contradicen unas con otras al mismo tiempo, abordando las mismas cosas, en la misma relación, en el mismo modo.

La dialéctica, por consiguiente, consiste en saber descubrir la contradicción en las determinaciones del objeto, y tras esto encontrar la solución de esta contradicción por la vía de mostrar cómo la contradicción revelada se extingue en un género superior o, al contrario, cómo un género superior se desmiembra en los contrarios que contiene. En sus diálogos, Platón demuestra magistralmente el hecho de que la definición exacta y rigurosa del término que significa el objeto inevitablemente lleva a la aparición de otra definición que parte de los mismos fundamentos, pero que es directamente contraria a la primera. La contradicción entre la concreta totalidad del objeto y la abstracción racional del mismo es fijada por Platón, consiguientemente, en esta propia forma en la cual esta contradicción se realiza efectivamente en el pensamiento: como una contradicción entre dos abstracciones racionales (por eso sería útil que los diálogos de Platón fueran releídos por los lógicos contemporáneos, quienes ven en la "definición rigurosa y exacta de los términos" la panacea de todas las desgracias y dificultades del conocimiento pensante).

Desde el punto de vista objetivo, entonces, la dialéctica es la expresión inmediata (más exactamente: la encarnación del esquema ideal de géneros y especies de la realidad,

dentro del cual cada objeto adopta solamente un sentido, una significación racionalmente alcanzada. En Platón no había y no podía haber una diferencia de principio entre la dialéctica como modo del conocimiento pensante (la "lógica") y la dialéctica como doctrina de la realidad "atrapada por la razón" (la "ontología", si usamos este término en extremo condicionado). Su coincidencia se encierra en el principio fundamental, en el propio planteamiento de la cuestión, surgido de la discusión con la sofística.

Si los sofistas en calidad de "medida de todas las cosas" toman al individuo, para Sócrates-Platón, como exactamente formuló Hegel, "el hombre en calidad de pensante es la medida de todas las cosas". El pensamiento es precisamente aquella capacidad que permite ver las cosas directamente a través del prisma de la universalidad. El propio hombre, por cuanto en tanto en calidad de individuo pertenece al mundo de la realidad sensorialmente perceptible, es una cosa como cualquier otra para la consideración pensante. Él mismo, por estados subjetivamente matizados y por su peculiaridad de "especie", se hace aquí objeto de contemplación supuestamente "desde fuera". A él mismo se le aplica una determinada "medida" universal, un criterio expresado en la conciencia en forma de "sentido" socialmente legitimado de la palabra y de la cosa u objeto.

Y por cuanto tanto la palabra como la cosa tienen realmente para el hombre su sentido completamente independiente de los intereses individuales y singulares (particulares), Platón adopta una posición desde la cual carga contra los sofistas con convicción. El pensamiento, entonces, como capacidad directamente social, es tomado por él como capacidad de vislumbrar el significado exclusivamente universal de las cosas. En el pensamiento el hombre debe deslindarse conscientemente de su visión estrechamente individual de la cosa, de su relación de

egoísta e interesada hacia esta y reflejar la cosa en su significado puramente universal.

La dialéctica, por tanto, es definida por Platón como la mayor y principal de las "depuraciones", como la "depuración" de todo lo individual, singular, casual, interesado, egoísta. La definición debe llevar la cosa a su estricta universalidad abstracta, y solo bajo la forma de definición la "cosa" se torna objeto del pensamiento, y no de la percepción sensorial.

Y por cuanto el concepto verdadero, que expresa el "significado" universal socialmente reconocido de la cosa, nace realmente de la confrontación dialéctica de las diferentes representaciones, cada una de las cuales pretende a una significación universal, a Platón le es fácil poder representarse el acto de nacimiento del concepto como producto de la confrontación de una definición con otra, es decir, del pensamiento consigo mismo. El mundo de las ideas se presenta en su imaginación como un mundo construido a sí mismo.

La definición "lógica" (verbal: de "λόγος") debe ser reflejada, definida exactamente y, luego, debe contemplarse como un "objeto" con el cual el hombre debe contar como con algo plenamente objetivo e independiente de los casuales caprichos y arbitrariedades individuales. El movimiento ulterior debe consistir en el esclarecimiento del lugar de esta definición en la composición del esquema idealizado, pensado de la realidad.

Pero el esquema de ideas en su totalidad –en este hecho es que se apoya la doctrina de Platón como idealista objetivo típico– se contrapone al individuo como sistema cosmovisivo de representaciones, completamente independiente de él, que expresa finalmente el "interés" y el "bien" del organismo social. De esta forma, constituye un punto de vista idealistamente hipostasiado, impersonalmente universal, de aquel todo social, cuyo

órgano de "autoconciencia" resulta ser el teórico pensante. Y por cuanto este punto de vista "universal" se realiza directamente a través de los conceptos universales, que expresan el significado "objetivo" de las cosas independientemente por completo del individuo, en la composición del ser social, los propios conceptos universales comienzan a parecer esquemas-prototipos ideales autosuficientes. Con agudo antinomismo Platón opone también el pensamiento sobre el propio pensamiento al pensamiento sobre la realidad sensorialmente perceptible. En su filosofía se hacen objeto de análisis las definiciones, los puntos de vista universales ya desarrollados en su tiempo, y no la realidad sensorialmente perceptible en aquella especie suya en que fue ya expresada en las definiciones universales. Todas aquellas definiciones, que fueron desarrolladas por los presocráticos como definiciones de las cosas, Platón las contempla como definiciones de una realidad incorpórea, atrapada por la razón, contrapuesta al mundo sensible. Y de esta manera él transforma en objeto de análisis específico no otra cosa que el esquema cosmovisivo de la realidad históricamente formado, o, más exactamente, constituido en la lucha de las diferentes escuelas y direcciones de su época, por el que se guiaba realmente la sociedad antigua en relación con el mundo.

Hegel, valorando el rol de Platón en el desarrollo del pensamiento filosófico antiguo, lo ve en que aquél por vez primera hizo la "unión de lo precedente", aunque tampoco "la llevó hasta el fin".

Y realmente, puede considerarse que el mérito de Platón en el plano del planteamiento de la cuestión de la lógica está en que hizo de la investigación y la generalización del desarrollo anterior del pensamiento filosófico la piedra angular del sistema. En esencia él resulta el primer historiador de la filosofía entre los filósofos. Precisamente en este camino él preparó el

terreno para Aristóteles, esta verdadera cumbre por encima de la cual la filosofía antigua ya no consideró alzarse.

[Aristóteles]

La figura de Aristóteles en el plano de nuestro problema presenta un interés especial. Si la filosofía griega esbozó todas las esferas del saber de las que debe componerse la teoría del conocimiento y la dialéctica, el sistema de Aristóteles es el primer intento consciente en su tipo de crear un resumen enciclopédico de todo el conjunto de conocimientos teóricos. En su doctrina confluían al unísono los grandes y trascendentes logros del pensamiento antiguo; esta es una grandiosa bifurcación de caminos: en su doctrina convergen, como en un foco, todas las tendencias fundamentales del desarrollo del pensamiento filosófico de Grecia (dentro de ellas, las mutuamente excluyentes), para inmediatamente después dispersarse por siglos. El primer intento de dar en Grecia una síntesis orgánica de todos los principios precursores resultó también el último; esta llevó a una completa exactitud de expresión la incompatibilidad interna del materialismo y el idealismo, de la dialéctica y la metafísica, como principios de solución del problema fundamental de la filosofía como ciencia.

Por eso no es casual en absoluto que la doctrina de Aristóteles sirviera de fuente teórica común para algunas direcciones filosóficas, posteriormente divergentes en principio. Por la misma razón cada uno de los puntos de vista actualmente enfrentados sobre lógica y sobre la relación de la lógica con la ontología tiene siempre fundamento en considerar la doctrina de Aristóteles como su propio prototipo no-desarrollado, y a su autor, como su

partidario y predecesor. Cada uno de los puntos de vista sobre estas cosas contempla como "sustancial" e "interesante" en el sistema de Aristóteles aquello que en tendencia lleva a sí mismo, y todo lo que lleva al punto de vista contrario se valora como "cáscara" históricamente desprendida...

Así, una conocida tradición en lógica considera directamente a Aristóteles "padre" de la lógica; pero en la práctica es solo una dirección plenamente determinada en la doctrina del pensamiento. Por otro lado, Aristóteles es igualmente el "padre" indiscutible de aquella dirección en esta ciencia que lleva a la comprensión hegeliana de la lógica como doctrina sobre las formas universales de todo lo existente, es decir, de aquella dirección, la cual, de acuerdo con los repetidos testimonios de los clásicos del marxismo-leninismo, sirvió de punto de partida para la comprensión dialéctico-materialista de la lógica.

Esta circunstancia hace el análisis de las concepciones de Aristóteles tan difícil como provechoso: él puede ayudar a esclarecer la esencia de las discrepancias actuales, pero inmediatamente convierte la doctrina de Aristóteles en objeto de discusión de los problemas actuales. La interpretación de los hechos del pasado refleja siempre en sí la posición en relación con el presente.

Corresponde reconocer que el sistema de concepciones del Estagirita sobre la cuestión de la relación del pensamiento con la realidad es extremadamente contradictorio a su interior. De arriba abajo lo atraviesan grietas que son imposibles de silenciar. En este se encierran, en una forma más o menos clara, tendencias antinómicas y mutuamente excluyentes.

Sin embargo, una cosa es indudable: la división formal de las obras de Aristóteles en lógica, metafísica y teoría del conocimiento, que fue realizada por sus comentadores posteriores, no corresponde en absoluto con el desmembramiento interno del sistema aristotélico. Este

corte pasa por el cuerpo vivo de la doctrina y junto a ello muestra un "cadáver descuartizado", cortando la doctrina donde es imposible cortarla.

Ante todo queda claro que las obras reunidas por los comentadores en el *Organon* no se corresponden en ningún caso ni por volumen ni por contenido con la doctrina aristotélica del pensamiento. Y si vamos a entender por lógica la doctrina sobre el pensamiento, y no una de las escuelas formadas posteriormente, entonces en el *Organon* entra solo una parte en extremo insignificante de la lógica de Aristóteles.

Por otra parte, aquellas ideas que constituyeron más tarde el fundamento teórico de la concepción formal de la lógica, en el propio Aristóteles no se contemplan ni se fundamentan para nada en el *Organon*, sino en aquella misma *Metafísica*, la cual, según esa concepción, no tiene nada en común con la lógica en el estricto sentido del término.

Las leyes del "veto de la contradicción", del "tercero excluido" y de la "identidad" se formulan por él directamente como principios "metafísicos" ("ontológicos") de todo lo existente, y en los "Analíticos" se habla de cosas tales como necesidad y casualidad, lo uno y lo múltiple, se tratan cuestiones tales como la relación de "lo general" con la percepción sensorial, la diferencia entre el saber científico y la "opinión", los cuatro tipos de causas, etc., es decir, de nuevo cosas que "no tienen relación con la lógica propiamente".

Y muy en lo cierto estaba Hegel: "Aquello que acostumbradamente extraen nuestros lógicos de estas cinco partes del *Organon*, representa en la práctica la parte más pequeña y trivial...". Al mismo Aristóteles nunca ni en ningún lugar utiliza el término de "lógica" en la significación que le fue otorgada posteriormente. Y este no es un simple detalle terminológico. El asunto es que en su concepción en general no hay lugar para tales "formas de

pensamiento" singulares, que representen en sí algo diferente, por un lado, de las formas universales de todo lo existente y, de la otra, de las formas de expresión lingüística de esto "existente".

Inútilmente buscaríamos en sus trabajos la representación del "concepto" como "forma de pensamiento": él conoce la "forma" de las cosas, la cual es percibida por el alma "sin materia", y la forma (estructura) del "lenguaje hablado". No hay en Aristóteles una peculiar "forma de pensamiento", un "concepto"; no porque le faltara fuerza de diferenciación, sino porque tal representación se estrella contra sus principios fundamentales; aquello que llaman "concepto" en la lógica escolar posterior, en Aristóteles se desprende directamente y se contempla como parte del "lenguaje hablado": como "término", como una determinada denominación ("υϱοζ"). De otra parte, aquello que Hegel llama "concepto" en su Ciencia de la Lógica, Aristóteles lo contempla allí donde habla sobre cosas tales como "τογος την ουσία" (literalmente: "palabra que expresa la esencia, la substancia de las cosas"), como "να είναι αυτό που ήταν" (literalmente: "ser aquello que fue": expresión correspondiente a la representación de la "forma" como "causa final", como "entelequia"), etc.

No hay en él tampoco el concepto de "juicio" como algo diferente del "lenguaje hablado", de la expresión verbal de lo existente.

En general, el propio término de lo "lógico" en su estatuto significa no más que lo "verbal", en contraposición a lo "analítico", cuyo principio es la correspondencia del lenguaje y la realidad. Él conoce y reconoce solo dos criterios de "corrección del lenguaje": de un lado, la correspondencia del lenguaje con las normas gramaticales y retóricas; del otro, con las formas reales y la situación de las cosas. La representación de cualquier otro plano de "correspondencia", de la correspondencia del

discurso con normas "lógicas" especiales, con "formas del pensamiento como tal" le es perfectamente ajena, rompe con todos sus principios fundamentales, con su filosofía. Entre tanto, la lógica escolar lo presenta como "padre" precisamente de esta comprensión.

El principio de correspondencia del discurso respecto de las cosas es el principio fundamental de su doctrina sobre los "silogismos", desarrollado en los "Analíticos"; la fuente de los "silogismos erróneos" él la ve en la no observancia de esta exigencia.

"La fuente de donde nacen los silogismos erróneos es la más natural y común, es precisamente la propiedad (y la aplicación) de la palabra. En la práctica, así como en una conversación nosotros no podemos mostrar las propias cosas tal y como son en sí y para sí, sino que en lugar de las cosas utilizamos nombres y signos, de igual forma comenzamos a pensar que lo que justamente se relaciona con las denominaciones, justamente se relaciona también con las cosas".

Si hablamos de la real composición de la doctrina aristotélica del pensamiento (de su lógica, en el auténtico sentido de la palabra), pues no hay nada más risible que la opinión de que esta lógica se reduce a la doctrina de los esquemas de unión de los términos en el lenguaje hablado, en las formas silogísticas.

Aquellos esquemas abstractos de unión de términos, en cuyo descubrimiento y clasificación ven a veces el principal logro de Aristóteles en el campo de la lógica, no juegan en la composición de su doctrina ni el rol de objeto, ni el de fines de su atención investigativa. Él parte del hecho de que estas figuras se realizan por igual en la demostración "apodíctica", tanto como en el razonamiento "dialéctico", y en los lazos estrictamente lingüísticos del discurso "erístico". En otras palabras, con su ayuda puede expresarse tanto el conocimiento real como la opinión más pura sobre la situación probable de las cosas, e incluso un

embuste lingüístico consciente, un focus erístico; una cadena de "silogismos", que se remite a una premisa arbitraria preconcebida.

Dicho de otra forma, a él no le interesan aquellos esquemas abstractos del discurso que son perfectamente iguales tanto en la "demostración" apodíctica, como en la dialéctica (que parte de lo "probable"), y en la erística, sino justo lo contrario: aquellas diferencias en el conocimiento que se esconden bajo esta forma exteriormente idéntica. Las figuras silogísticas en sí mismas, como tales, como esquemas puros de unión de los términos, tienen para él significación solo como figuras retóricas.

Toda su atención investigativa está dirigida al esclarecimiento de aquellas condiciones bajo las cuales estos esquemas del lenguaje resultan formas del movimiento del saber real y de la demostración real ("analítica", "apodíctica") que se corresponden con las cosas.

Y cuando la interpretación escolástica de la lógica aristotélica convierte estos esquemas abstractos en criterio formal de verdad, entonces le da a éstos un significado justamente inverso al que le dio el propio Aristóteles. Tomados en sí mismos, estos esquemas no guardan en él ninguna relación con el conocimiento "verdadero"; en ellos se expresa con igual facilidad tanto la verdad como la mentira erística notoria. En Aristóteles estas se convierten en formas del conocimiento pensante solo en el curso del movimiento analítico del pensamiento.

La escolástica eliminó del orden del día el problema de la veracidad de los "enunciados" que entran en los silogismos, sustituyó la cuestión de la correspondencia de los enunciados con las cosas por la cuestión de la correspondencia de los enunciados con el texto de la revelación religiosa. Esta última es, para la conciencia medieval, sinónimo de verdad absoluta en su certeza inmediata.

La auténtica lógica de Aristóteles se despliega en dos planos: por un lado, en el plano retórico-semántico; por otro, en el plano "metafísico", es decir, en el plano puramente del objeto. Y si habla él de "formas del pensamiento", entonces él las contempla en dos aspectos. Un aspecto: la cuestión de la expresión de la realidad en las formas (en las figuras y esquemas) del discurso; el otro: la cuestión de las "formas" de las propias cosas que expresa el discurso.

Esta dualidad se proyecta, por ejemplo, en la definición de las "categorías": por una parte, estas son géneros superiores de los enunciados, y por otra: géneros reales del ser. No en balde los "realistas" medievales encontraron a su favor en las obras de Aristóteles los mismos sólidos argumentos que sus contrarios, los "nominalistas". En el propio Aristóteles, en la dualidad de sus definiciones, está ya contenida la contraposición del "realismo" y del "nominalismo".

Como "forma del pensamiento" externa, inmediatamente visible, en Aristóteles por doquier interviene el discurso (exterior o interior), sus formas compuestas, sus esquemas, figuras y estructuras. La forma interior misma del pensamiento, es decir, aquel contenido que se expresa con ayuda del discurso resulta la forma de la cosa impresa en el "alma".

Las palabras, denominaciones, términos y definiciones significan y expresan directamente las formas generales de las cosas, pero en ningún caso "conceptos", como esto se da en la lógica posterior comenzando por los estoicos.

Entre la "forma de la cosa" y su expresión lingüística está solo el "alma" con su actividad. Y si la palabra expresa directamente no la "cosa", sino la "impresión" de esta cosa en el alma, entonces él trata esta "impresión" como el ser ideal de la forma de la propia cosa. La "impresión" es la forma de la cosa, percibida sin materia. No por casualidad

compara Aristóteles el acto de la percepción de la cosa con la impresión de un cuño en la cera blanda.

El alma pensante, según Aristóteles, es más perfecta mientras menos tenga "de sí", de su propia y específica naturaleza individual en el acto de percepción: mientras más suave sea la cera, con más exactitud se inscribirá en ella la forma del cuño; mientras más perfecta sea el alma, más claramente interviene en ella la forma de la cosa. La "forma del alma" es la capacidad de recibir en ella cualquier forma, no aceptando en ella nada de sí. Esto significa que el alma está desprovista de cualquier tipo de forma especial que no pueda mezclarse con la "forma de la cosa" en el acto de percepción de esta última. Esto significa que el "alma" es como posibilidad cualquier forma específica, una capacidad absolutamente plástica, aquella misma "forma" actual que en ella está impresa en un momento dado. Este planteamiento de la cuestión está dirigida con toda su agudeza contra el principio idealista-subjetivo, según el cual el hombre, en su percepción del mundo exterior tiene que vérselas no con las cosas, sino sólo con los resultados de la acción de estas cosas sobre los órganos de los sentidos, sobre su singular y única naturaleza, refractando de principio la acción externa. Precisamente de aquí el idealismo subjetivo saca la conclusión de que el hombre no puede saber en general si existe o no acaso "en la práctica" aquello que él percibe, eliminando de esta forma la cuestión sobre la realidad del mundo exterior.

Esta premisa del idealismo subjetivo en general, Aristóteles la desarrolla en su análisis de los problemas psicológicos. La solución de la cuestión acerca de la esencia de la imagen sensorial en el alma individual él la agota definitivamente en el plano del análisis psicológico, es decir, en aquel mismo camino en el cual se resuelve en realidad esta cuestión. La realidad objetiva tanto de las cosas singulares como de las "formas generales" en las cuales existen, no constituye para él un problema

filosófico, puesto que en el plano psicológico él la plantea y la resuelve como materialista consecuente.

Pero más agudo se torna ante él el problema propiamente filosófico: el problema de la relación de la razón pensante como capacidad universal, como "forma de las formas", con la realidad "auténtica", "razonada"; y de la realidad "razonada" (de la realidad sensorialmente perceptible, de "lo universal") hacia "lo singular" y "lo único". Pero precisamente aquí es que se presentan ante él todas aquellas dificultades, en torno a las cuales permanentemente "se enreda y se cae", retornando al fin a aquel mismo idealismo objetivo que no le satisfacía en la forma platónica.

"No hay dudas sobre la realidad del mundo exterior, señala Lenin en los márgenes de la Metafísica.– Se equivoca el hombre precisamente en la dialéctica de lo general y lo singular, del concepto y de la sensación, etc., de la esencia y el fenómeno, etc."

Con otras palabras, el idealismo objetivo de Aristóteles es consecuencia directa de su incapacidad de desenvolverse con la dialéctica en el problema del conocimiento pensante. Inconforme con la solución platónica al problema, él de todas formas toma en cuenta magníficamente todas aquellas dificultades que reveló Platón. Una solución materialista a estas dificultades él no encuentra, pero en el intento de resolverlas dibuja exactamente aquella problemática que tendencialmente lleva a la lógica en su comprensión hegeliana.

Por cuanto el pensamiento se contempla en Aristóteles no solo desde el punto de vista de aquella forma externa, en la cual este se realiza en el alma humana (es decir, desde el punto de vista de las figuras y esquemas de su expresión verbal), sino también desde el punto de vista del contenido y los objetivos de su actividad, es que surge ante él el plan "metafísico" de estudio, y con él, todas las verdaderas dificultades filosóficas.

El concepto central de la "lógica objetiva" de Aristóteles es, como se sabe, la "ουσία": la "esencia", la "substancia" de las cosas. Este concepto está ligado al problema de la definición "verdadera", objetiva, es decir, la definición que expresa el "género" y la "especie" real de la cosa, su lugar y su rol en el sistema de la realidad.

Con otras palabras, si en la lógica "subjetiva" Aristóteles se ocupa de la cuestión acerca de en qué relación se encuentra el nombre, la denominación, la designación respecto de las cosas sensorialmente perceptibles, en el plano de la lógica objetiva esta cuestión a él ya no le interesa en absoluto (y esto está completamente justificado).

Aquí se desarrolla otro problema totalmente distinto: en qué relación se encuentra la cosa singular, sensorialmente perceptible, respecto de su propia "esencia", la "especie" respecto del "género". Aquí se habla no de la relación del sentido de la palabra que designa la "especie" respecto del sentido del "nombre genérico", sino de la relación de la "especie" real respecto al "género" de las cosas. En ningún lugar mezcla Aristóteles la cuestión de la relación de lo general con lo singular y lo único, con la cuestión de la relación de la palabra con la cosa única sensorialmente perceptible, como lo mezcló posteriormente, por ejemplo, la filosofía de John Locke. Pues una superposición tal del problema de lo general y lo singular con el problema de la palabra y la cosa tiene su premisa en una representación que era perfectamente ajena a la filosofía antigua: la representación según la cual lo "singular", lo sensorialmente perceptible, es algo más real que lo "general"; lo "real" e inmediatamente evidente es solo lo "singular", y lo "general" es solo producto de la actividad de abstracción humana.

Sócrates y Platón destruyeron la sofística con los argumentos de la práctica real de la sociedad a ellos contemporánea, es decir, con aquellos argumentos con los

cuales se refuta precisamente el principio del idealismo subjetivo. Por esta vía Platón demostró que el individuo (lo "singular") vive y actúa dentro de cierto todo organizado, el cual domina cual ley sobre él, establece los marcos y fronteras de su arbitrio. Lo "universal" –como ley y principio de existencia del "todo"– interviene como una realidad más y aquel todo, dentro del cual transcurre la evolución individual, se mantiene inalterable, rigurosamente organizado.

Aristóteles parte de una visión espontáneamente dialéctica de la realidad dentro de la que vive el hombre, viéndola como un todo único coherente, como un sistema dentro del cual cada cosa tiene su significación objetiva, independientemente de circunstancias particulares, de caprichos y opiniones individuales. De modo que el propio planteamiento de la cuestión de la relación de lo "general" y lo "singular", del "género" y la "especie", de la "especie" y el "individuo" en él no puede plantearse por principio en un plano puramente objetivo, en la esfera psicológico-semántica. La palabra o término (por cuanto ésta no es solo sonido) es para él la designación inmediata de la realidad verdadera, objetiva, existente fuera e independientemente del individuo, o las cosas en su significado objetivo universal.

La realidad objetiva de las formas generales de las cosas es para Aristóteles tan indudable como la propia realidad de las cosas singulares. Tanto una como otra para él existen igualmente fuera e independientemente del alma humana individual, de su actividad. La actividad del alma solo reproduce aquello que "existe" fuera e independientemente de ella. Esto es purísimo materialismo, sin embargo, con todas aquellas debilidades fatales, de las cuales el materialismo no pudo desprenderse hasta Marx y Engels.

Esta debilidad se encubre ya en el hecho de que a la categoría de "realidad objetiva" viene a dar aquí todo lo

que existe fuera e independientemente del alma individual: incluida también la "razón" colectiva del organismo social humano; incluidas las formas universales – formadas históricamente– de actividad del propio pensamiento. De modo que el análisis psicológico del "alma" que lleva a la conclusión sobre la existencia de las "formas universales" fuera de esta alma, no solo no resuelve el problema cardinal de la filosofía, sino que justamente lo sitúa en toda su agudeza. Las formas universales a las cuales se subordina la actividad del "alma" humana –jurídicas, éticas, artísticas y las otras formas de actividad– se contraponen al individuo como algo situado fuera de él, con lo que debe contar no menos (y en cierto sentido, más) rigurosamente que con las formas de las cosas sensorialmente perceptibles.

El análisis psicológico se detiene ante este hecho: al individuo, en calidad de realidad independiente de sí, se le contrapone también un sistema de conocimientos, un sistema de formas universales de expresión de la realidad sensorialmente perceptible, un sistema de conceptos, normas, categorías históricamente formados. El individuo no crea él mismo estas formas universales del saber (él las toma ya preparadas de otros hombres) en el proceso de su formación.

Adquiriendo conocimientos (normas, conceptos, categorías, esquemas y formas universales de actividad del "alma") la "inteligencia" individual tiene que ver no directamente con la "realidad" en su significado materialista, sino con la realidad ya idealizada, con la realidad en tanto ya encontró su expresión en la conciencia social, en la definición, en la expresión verbal.

La apropiación socialmente humana de la realidad se realiza directamente a través de la conquista del conocimiento, a través de la conquista de los conceptos y categorías universales. Y justo a través de la conquista del conocimiento el individuo adquiere el significado universal

(social) de las cosas; o, con otras palabras, las cosas en su significado directamente universal. El hecho de que Aristóteles llega justamente desde aquí a una solución idealista objetiva de la cuestión fundamental de la filosofía no se advierte diáfanamente en sus razonamientos del famoso libro XII de la Metafísica.

Primeramente él constata que "el ser del pensamiento y del objeto no son lo mismo", teniendo en cuenta al "pensamiento" como actividad subjetiva del hombre a diferencia del "objeto" como cosa sensorialmente perceptible. Esta diferencia consiste directamente en que en un caso la "forma" se realiza en la "materia", y en otro, en la palabra, en la determinación lingüística.

"El asunto, sin embargo, está en que –continúa él inmediatamente después de esto– en algunos casos el conocimiento es (lo mismo que) objeto del conocimiento; en el campo de los conocimientos creativos (es decir, en el campo de las "artes".– Nota del traductor al ruso) es la esencia tomada sin materia, y la esencia del ser en el campo de los conocimientos teoréticos es la formulación lógica16 (del objeto) y el pensamiento (que lo concibe)".

En esta consideración emerge claramente la "base terrenal" de su idealismo objetivo, su definición pronunciada perfectamente en espíritu de Hegel, según la cual "es lo mismo la razón que aquello que se piensa por ella".

La dificultad que descansa directamente en la base de su inclinación hacia el lado del idealismo objetivo de Platón está relacionada con la propia naturaleza del conocimiento teórico.

Aristóteles diferencia rigurosamente el saber teórico (la "razón") del saber común, con lo que relaciona la percepción sensorial, la opinión y la "inteligencia". El saber común (incluida la "inteligencia") percibe las cosas tal y como ellas existen en la realidad inmediatamente empírica.

"Tanto la percepción sensorial, como la opinión y la inteligencia siempre –como vemos– están dirigidas a lo otro, pero hacia sí mismas (solo) de una manera accesoria", –señala él en el mismo libro XII.

La peculiaridad específica del saber teórico realizado por la "razón", se encierra precisamente en que aquí el objeto fundamental resulta no "lo otro" (es decir, las formas ligadas a la "materia"), sino las "formas" como tales, tomadas al margen de la materia, es decir, las formas en cuanto estén expresadas en una formulación "lógica" (que en Aristóteles significa verbal).

Con otras palabras, la "razón" está dirigida no a "lo otro", sino a sí misma, no a las "cosas" sencillamente, sino a las cosas tal y como existen en la razón, en un conjunto de conocimientos, en su determinación universal, en el seno de un esquema ideal de la realidad. Directamente significa esto: el conocimiento teórico de la cosa se encierra en la investigación de los distintos puntos de vista sobre ella, en el análisis de las determinaciones de su "esencia".

Si el saber común percibe aquellas "formas" que están presentes en las cosas, en aquella combinación suya en que están dadas empíricamente, el saber teórico tiende a separar las formas necesarias de las cosas de las formas casuales, a buscar la "causa", etc.

El saber común tiene que ver con las "formas" tal y como están realizadas en "lo otro", y sencillamente las fija según el principio: Córisco es un hombre, bípedo, instruido, sentado, blanco, saludable", etc., etc. Con otras palabras, el principio del saber común es el principio del análisis simplemente empírico y de la síntesis, que siguen esclavos tras la certeza sensible, no importa cuán "falsa" y "errónea" sea en sí misma.

En contraposición al "saber común" con su dependencia esclava de "lo otro", esto es, de las circunstancias a él externas, de lo singular, la "razón" interviene en el rol de juez en relación con la empiria y con

la opinión que la expresa. Ésta no solo le da una expresión verbal al fenómeno sensorialmente dado, sino que lo "juzga" desde el punto de vista de ciertos principios universales, proponiendo estos principios universales en calidad de medida de veracidad, en calidad de medida de la correspondencia con la "razón". Como auténtico juez, la razón aplica a lo singular un cierto principio universal y hace esto con el objetivo de investigar en cuánto este singular se corresponde con su propia medida universal, con su propio significado universal en el sistema de actividad: con su "esencia" u "objetivo".

Al final Aristóteles se halla frente a aquella dificultad en la que creció el sistema de Platón, ante la dificultad que resulta fatal para cualquier tipo de materialismo, excluyendo el dialéctico. Esta dificultad está ligada a la verdadera naturaleza de la relación teórica con las cosas, al rol activo de las determinaciones universales en el proceso del conocimiento racional, al carácter y origen socio-histórico de estas determinaciones universales.

El juicio empírico del tipo "Córisco es blanco" se comprueba por vía de su comparación con los prototipos sensorialmente dados, y, por otra parte, con los significados de los términos generalmente aceptados. Completamente distinto resulta con los juicios de aquella especie que Hegel llamó "juicios del concepto" ("este acto es bueno", "esta casa está buena", etc.). Aquí se habla no de la correspondencia de la expresión verbal con el hecho singular, sino de la correspondencia del hecho singular con cierto criterio universal. Sin embargo, toda la dificultad se encierra precisamente en saber de dónde y cómo se toma en la inteligencia individual esta definición universal y por qué vía se puede esclarecer su propio contenido, el "significado verdadero" de palabras tales como el "bien", lo "bello", la "causa", la "esencia", el "todo", la "parte", etc. Con otras palabras, todo el problema se reduce al significado objetivo de las categorías, aquellas

determinaciones universales, a través de las cuales la inteligencia conoce las cosas: su especial naturaleza consiste en que "con su ayuda y en base a ellas se conoce todo lo demás, y no a ellas, a través de aquello que descansa bajo ellas", –con agudeza plantea Aristóteles la esencia del problema.

"Aquello que descansa bajo ellas" en la expresión verbal interviene también como "sujeto" ("υποκείμενο"): estas son las cosas singulares sensorialmente perceptibles. Como tales ellas no pueden ser ni prototipos, ni criterios de veracidad de las determinaciones universales, puesto que propiamente existen y se expresan gracias a la presencia de "primeros principios" universales.

En las redes de la naturaleza dialéctica de la relación de lo universal con lo singular es que se rompe el pensamiento de Aristóteles. Por un lado, la "esencia primera" interviene como "singular", por otro, como "universal"; por un lado, como forma indisolublemente ligada a la "materia", por otro, como "forma" pura en sí, como "entelequia", como "aquello, gracias a lo cual" la cosa es tal y como es.

La genialidad de Aristóteles en el plano de este problema se descubre en que él no se detiene ni un instante en aquel chato punto de vista, de acuerdo con el cual lo "universal" se forma por vía de una sencilla abstracción empírica, por vía de la separación de todo lo "igual" que tienen las distintas cosas y fenómenos singulares. A propósito, luego de aquella demoledora crítica que fue propinada al empirismo absoluto de los sofistas en los diálogos de Platón, este punto de vista en general era ya imposible; pues Platón magistralmente demostró que los intentos de definir lo "universal" por la vía de la simple inducción llevan momentáneamente a una contradicción en la definición. Ni el "bien", ni la "belleza", ni la "esencia", ni la "causa" intervienen como lo "abstractamente general" en el mundo de los hechos empíricamente dados.

Y por cuanto el conocimiento teórico tiene que vérselas no con aquellas composiciones más o menos casuales, en las cuales los “géneros” y las “especies” intervienen en la composición de las cosas y fenómenos singulares, sino con aquellas relaciones necesarias, en las que estos “géneros” y “especies” se mantienen uno a otro “en sí mismos”, independientemente de cualquier posible composición empírica de estos, Aristóteles se encuentra de nuevo ante las mismas dificultades que sirvieron de punto de apoyo para la doctrina de Platón.

Bajo el género de la “razón divinizada”, como prototipo eterno e inmóvil según el cual debe medirse la actividad de la inteligencia humana individual, él también reconoce y mistifica no otra cosa que el hecho de la dominación real del desarrollo espiritual (social) universal sobre el individuo.

El sistema de determinaciones categoriales universales de la realidad, espontáneamente formadas en el desarrollo espiritual colectivo, se contrapone a la inteligencia individual como una realidad “ideal” independientemente de ella. Y por cuanto él directamente se descubre solamente a través del desarrollo conjunto del saber, en cuyo camino es que este se conforma realmente, se obtiene, entonces, la conocida ilusión de idealismo objetivo. Partiendo del proceso psicológico (del proceso de reflejo de la realidad en la inteligencia individual) no puede entenderse el surgimiento de las categorías. Ellas se forman solo en el desarrollo conjunto de la cultura espiritual, y se le contraponen a la inteligencia individual como algo “objetivo”, como aquellos “significados de las palabras”, que compulsan al individuo con una fuerza violenta en el curso de su relación hacia el “conocimiento”.

Por eso es que en la “filosofía primera” Aristóteles investiga también directamente no las “cosas”, sino las cosas tal y como ya están presentadas en el “saber”, es

decir, contempla y "experimenta" diferentes definiciones teóricas, puntos de vista, concepciones.

Por eso es que también su análisis de las categorías con frecuencia se pierde en la "definición de palabras", en el esclarecimiento, que llega a la pedantería, de aquellos matices en los que se emplean tales palabras como "causa", "forma", "principio" y otras. En la práctica lo que se da aquí no es un análisis filológico, sino el sentimiento de típicas determinaciones universales, ya cristalizadas sólidamente en el desarrollo espiritual colectivo. Para llegar a las conclusiones relativas al "auténtico sentido" de las categorías él se mueve por una observación cuidadosa de aquellas dificultades, colisiones y antinomias que surgieron en la confrontación de diversas definiciones de las categorías, en la lucha de escuelas y concepciones.

Con otras palabras, la genialidad de Aristóteles consiste en que él busca las definiciones objetivas de las categorías precisamente allí donde las categorías en realidad surgen: en el proceso colectivo de movimiento del conocimiento teórico, y no en el plano del conocimiento de las cosas por el "alma" individual.

El alma individual –en tanto piensa– ya usa las categorías, está ya relacionada de alguna manera con la "razón universal". Realmente la "familiarización" con la razón se realiza como proceso de adquisición del conocimiento. Por eso es que Aristóteles también considera que el conocimiento teórico tiene al propio "conocimiento" en calidad de "objeto" al que se dirige, a sus principios, que no pueden ser de ninguna manera deducidos de la simple percepción de las "cosas" por el alma individual.

Al final se obtiene una concepción acabada, cuya esencia consiste en que las determinaciones universales de las "cosas" se logran solo a través de la investigación del "conocimiento". Por tanto, en la investigación del "conocimiento" la inteligencia pensante tiene que vérselas

también directamente "consigo misma", pero como resultado de esta investigación interviene no otra cosa que el esquema ideal "divinizado" de la verdadera realidad "racionalizada".

Mistificado aquí está aquel hecho plenamente real de que el "alma" singular siempre tiene que vérselas directamente no con las "cosas" como tales, en su pura objetividad, sino con las cosas en su significado socio-histórico. Con otras palabras, entre el "alma" individual, por una parte, y el mundo de las cosas, por otra, hay cierto "eslabón intermedio" que es la sociedad con su cultura desarrollada. El individuo en general se relaciona con la naturaleza a través de la sociedad, como miembro de un organismo social humano: tanto en la acción práctica como en la percepción teórica.

Por eso en el conocimiento teórico el "alma" individual comienza a ver claro el "mundo de las cosas" a través del sistema de las categorías de la "razón". Estas últimas, a su vez, se le oponen en calidad de "objeto ideal", el cual exige una asimilación especial. Familiarizarse con lo "universal" significa convertir la propia "inteligencia" individual en órgano del "todo", significa asimilar aquel sistema de determinaciones universales, el cual, según Aristóteles, no es otra cosa que la "razón divinizada".

Con otras palabras, aquí tenemos que vérnoslas con el antecedente antiguo de la concepción hegeliana. Aquí, en forma mistificada, se realiza nada menos que la investigación de las leyes del desarrollo de toda la cultura espiritual anterior a los griegos; nada menos que la investigación de aquellas colisiones y contradicciones en el despliegue y resolución de las cuales, se efectúa siempre el proceso de conocimiento teórico de la realidad.

Desde este punto de vista se torna comprensible el conocido señalamiento leninista en torno al valor real de la lógica aristotélica: "La lógica de Aristóteles es interpelación, búsqueda, camino a la lógica de Hegel; y de

ella, de la lógica de Aristóteles (quien por doquier, en cada paso plantea la cuestión precisamente de la dialéctica), hicieron una escolástica muerta, deshaciéndose de todas las búsquedas, vacilaciones, vías de planteamiento de las cuestiones".

Con otras palabras, la verdadera conquista de Aristóteles descansa no en su elaboración de los esquemas del conocimiento "apodíctico", el cual él mismo consideraba encarnación de la verdad absoluta, conocimiento absolutamente "certero", sino precisamente en aquella misma "dialéctica" que él mismo había situado en un rango inferior. Pues la "dialéctica" en la comprensión y definición del propio Aristóteles es justamente el modo de investigación y "experimentación" (en pos de la veracidad) de distintos puntos de vista generales, el modo que incluye en su contenido el esclarecimiento y solución de las contradicciones en las definiciones; en resumen, es también aquel mismo "modo" de planteamiento de las cuestiones, sobre cuya base fueron elaboradas tanto la *Metafísica*, como la *Física*, como el trabajo *Del alma*, y todas aquellas obras geniales que hicieron época en el desarrollo de la filosofía. Si no vamos a tergiversar la verdadera fisonomía de Aristóteles en provecho de una de las concepciones contemporáneas de la "lógica", entonces se impone constatar que en su doctrina realmente se entrecruzan puntos de vista no solo distintos, sino también directamente contrapuestos, sobre el pensamiento, sobre sus formas, sobre la relación de las formas del pensamiento con la realidad objetiva. El punto de vista materialista sobre la relación de las formas del pensamiento con las formas de las cosas en él constantemente le cede el puesto al punto de vista idealista de la "razón" como actividad dirigida solo a sí misma; la interpretación "ontológica" de las "formas del pensamiento" se confunde con su comprensión sintáctica formal, e incluso gramatical; el pensamiento se ve tanto

desde el punto de vista de su veracidad objetiva como desde el punto de vista de su forma puramente psicológica, etc., etc.

Las grietas intestinas penetran también la propia lógica "objetiva" de Aristóteles. Al interior de su auténtica "lógica", es decir, al interior de la *Metafísica*, luchan entre sí no solo los principios excluyentes del materialismo y el idealismo, sino también los de la dialéctica contra la metafísica. El magnífico maestro de la dialéctica como método de descubrimiento y solución de las contradicciones en las definiciones teóricas no puede, sin embargo, entenderse con el problema de la coincidencia de contrarios y lleva una obstinada lucha contra Heráclito. Verdad es que el principio del "veto de la contradicción" que él formula aquí, no significa en él más que "el hombre no es una cribadora". El veto no tiene en absoluto el carácter formal que tomará en los estoicos. En Aristóteles el "veto" se refiere, propiamente, solo a la existencia empírica inmediata. Al ser de la cosa "en potencia" este ya no es aplicable. Y esta limitación (en la flexible comprensión de la relación de "posibilidad" y "realidad" que desarrolla Aristóteles) liquida inmediatamente o, en todo caso, arruina sustancialmente la interpretación metafísica del "veto".

Y no por casualidad en absoluto los estoicos, que convirtieron las ideas aristotélicas en cánones muertos, se vieron necesitados de "corregir" a Aristóteles en este punto. Para darle al "veto" el carácter de una norma formal absoluta, ellos rechazaron la "contradicción" (como coincidencia de definiciones mutuamente excluyentes) también en el plano de la "posibilidad".

Está perfectamente claro que la transformación de la versión aristotélica del "veto" en un canon absolutamente formal de la lógica está ligada orgánicamente en los estoicos a una comprensión antidialéctica de la necesidad, al fatalismo de su "ética" y de su "física". Todo esto

demuestra una vez más que si se va a considerar a Aristóteles "padre de la lógica", entonces él será "padre" de la lógica hegeliana no en menor medida, sino en medida mucho mayor que la de ser fundador de aquella escuela específica en lógica, la cual hasta hoy se considera a sí misma la única "lógica en el sentido estricto de la palabra", la única heredera legítima de Aristóteles.

[Filosofía helenística]

El desarrollo de la filosofía después de Aristóteles se produjo en las condiciones históricas de la destrucción y desintegración del régimen esclavista antiguo y de su estatalidad.

El profundo vínculo interno de las tres fundamentales doctrinas post-aristotélicas (el estoicismo, el escepticismo y el epicureísmo) con este fatídico proceso para el mundo antiguo lo vio ya Hegel; y el joven Marx, en su disertación doctoral, la ilustró con toda la exactitud que era posible en el terreno de una visión idealista objetiva de la historia. Con todo lo engañoso de la comprensión de las causas generales que provocaron el hundimiento tanto del mundo griego real, como de su expresión filosófica abarcadora en el sistema de Aristóteles, es profundamente certera la comprensión del hecho de que estas son dos formas de expresión, según Hegel, de un "tercer" momento crítico en el proceso de realización del espíritu absoluto en el mundo, y de acuerdo con la comprensión materialista de la historia se trata de la desintegración de la formación social esclavista.

En la caracterización de la época que engendró las doctrinas de los estoicos, de los escépticos y de los epicúreos, en Marx ya se encierra una evaluación general de aquella relación en que se encuentran estas tres escuelas

respecto del desarrollo precedente del pensamiento filosófico.

Y si la desintegración del imperio mundial de Alejandro Magno, el cual en corto tiempo unificó artificialmente elementos completamente diversos, con frecuencia es comparado con el destino del sistema de Aristóteles, también destruido por fuerzas centrífugas en las que se contenían principios mutuamente excluyentes, esta semejanza de destinos, desde el punto de vista de la comprensión materialista de la historia, es totalmente comprensible. La imagen artística del joven Marx transmite certera y profundamente el ánimo de la época abierta luego de Aristóteles: "Así, por ejemplo, la filosofía epicúrea y la estoica fueron la felicidad para su tiempo: así la mariposa nocturna, luego de la caída del sol común a todos, busca la luz de las lámparas, que los hombres encienden cada uno para sí".

El edificio esbelto del mundo griego se desplomó ante los ojos de sus habitantes: salvar el "todo" fue ya imposible, y cada uno intentó salvar aunque fuera una parte del mundo habitual. No es de extrañar que el sistema de Aristóteles (este esquema filosófico general de la conciencia antigua) se quedara suspendido en el aire. Se desintegró aquel "todo", cuyo "bien" este sistema adoptó en calidad de principio universal (vinculante), y se dispersaron aquellos elementos que este principio cimentaba.

El desarrollo de la filosofía en estas condiciones no podía tampoco realizarse bajo la forma del desarrollo total ulterior del sistema aristotélico.

Aristóteles parte del "todo" y contempla al individuo humano como un elemento realmente subordinado a este todo. El "todo" con su orden universal es la premisa de todas sus construcciones. Por eso, en el pensamiento, el individuo humano está también capacitado para contemplarse a sí mismo como "desde fuera"; desde el

punto de vista de aquel "todo" universal, organon del cual lo es el alma pensante del individuo.

Sobre esta base él trata la cuestión de la relación de lo "universal" con lo "singular" como una cuestión puramente lógica, la toma directamente en su forma universal.

Completamente distinto es el punto de vista de partida en sus sucesores. Aquí la cuestión de la relación de lo "singular" con lo "universal" desde el principio se antropologiza: esta se plantea ante todo como cuestión de la relación del individuo humano singular hacia todo el "mundo" restante, cuyos contornos universales lo hacen vacilante, turbio, inestable. Aquel universal "orden de cosas" fuera de la cabeza, el cual Aristóteles consideraba "divino", consideraba medida y criterio de corrección de la inteligencia singular, empezó a titubear.

Sus contornos precisos se fundieron y fueron privados de cualquier significado "divino". En el "orden de cosas" fuera de la cabeza, el griego de esta época ya no podía ver un fuerte sostén para el pensamiento, así como en el sistema de conocimientos, donde se expresaba este orden destruido.

Aquí mismo es que surge la conocida representación de los estoicos, que delimita crudamente su lógica de la lógica de Aristóteles. Si para Aristóteles la palabra "logos" es la significación de las cosas, y la cuestión sobre el significado de las cosas en el sistema de la realidad, en los estoicos, por "sentido de la palabra" se entiende aquel estado interior del alma, el cual es excitado por la cosa.

Entre la cosa, su forma objetiva, por un lado, y el signo verbal, por otra, los estoicos establecen un eslabón intermedio que no había en Aristóteles: el estado fisiológico-psicológico del alma individual, aquel "cambio" que ocurre en el "alma" bajo la acción de la cosa. La palabra, según los estoicos, designa no ya la cosa, sino solo el modo de vivencia de las cosas por el individuo. Esta

posición de los estoicos representa en sí un híbrido suficientemente ecléctico de un materialismo fisiológico tosco con un purísimo idealismo subjetivo. La cuestión de la relación de lo "singular" con lo "universal" de pronto se hace descender del plano de lo lógico general (en el cual fue planteada y resuelta por Aristóteles) al plano de la relación de la percepción sensorial (de la vivencia) de la cosa con la palabra, es decir, a un plano de observación psicológico-semántico.

Si Aristóteles ve la definición de razón como expresión inmediata de la situación objetiva universal de las cosas fuera e independientemente del individuo existente, como expresión inmediata de formas objetivas universales de la realidad, en esto él está perfectamente acertado.

A su vez, cuando los escépticos y los estoicos se encuentran frente al hecho de que aquellas formas objetivas de las cosas que Aristóteles presentó en su sistema como "eternas", como "correspondientes a la razón divina", se derrumban por un torrente de acontecimientos, ellos de aquí sacan directamente la conclusión de que las definiciones de Aristóteles son puras ilusiones verbales, puros fantasmas subjetivos, a los cuales no solo no corresponde, sino que nunca les correspondió ninguna realidad objetiva.

Con otras palabras, del hecho de que una serie de determinados conceptos del sistema aristotélico dejó de corresponder con la situación objetiva de los asuntos (por cuanto éste cambió) y de que en la realidad objetiva ya no pueden observarse las formas que corresponden a estos conceptos, sacan la conclusión acerca de la naturaleza lingüística del concepto en general.

En Aristóteles el "sentido de la palabra" es objetivo. Esto significa que desentrañar la definición de la palabra que designa un objeto, puede hacerse solo por la vía de la definición del objeto, por la vía del esclarecimiento de su rol objetivo en el sistema de la verdad.

No es así en los estoicos. En ellos la palabra expresa no el objeto, sino en todo caso aquel "cambio" que el objeto produjo en el "alma del individuo", aquel estado interior del alma que ellos denominan también "sentido de la palabra".

Este famoso "lektón" –prototipo de la representación lógico-formal del "concepto"– es precisamente aquello que "se dice" con ayuda y en forma de palabra como un sonido fonéticamente determinado. Por eso ya para el estoico no es importante directamente en el "significado" objetivo de la palabra, sino aquel "sentido" que se relaciona en el "alma" con esta palabra.

Con otras palabras, la visión de Aristóteles sobre la relación de la palabra y el pensamiento se interpreta de una manera puramente formal. En Aristóteles, aquello de lo cual se habla en el discurso es el objeto y su forma objetiva. En los estoicos, "aquello que se dice" (el "lektón"), en ningún caso es un objeto, sino solo aquello tal y como es vivido por el individuo, un cierto estado subjetivo del alma individual. Tal confusión de conceptos está ligado al hecho de que los estoicos conciben al individuo aislado, singular, como sujeto del conocimiento, al tiempo que Aristóteles –aunque en una forma idealistamente mistificada– reconocía como tal la razón social conjunta de los hombres, con la cual se relaciona el individuo a través de la adquisición del conocimiento, a través de la asimilación de las determinaciones universales de las cosas.

Por cuanto se hace del individuo el punto de partida de la consideración, los estoicos también consideran la relación de este individuo con el mundo que lo circunda. El vínculo de este individuo con las cosas naturales se realiza a través de la sensación y la percepción, y el vínculo con otros hombres, a través de la palabra, a través del discurso. Y precisamente por eso, la cuestión del acuerdo del conocimiento como tal con el objeto se mezcla perfectamente en ellos con la cuestión sobre las normas

que garantizan la simplicidad de la mutua relación entre los hombres singulares. Esta mezcla orgánica descansa también sobre la base de toda su lógica, sobre la base de la interpretación extremadamente formal de las ideas aristotélicas.

Su "lógica" (ellos también la llaman "dialéctica", aunque ella no tiene nada en común con la "dialéctica" aristotélica) contiene dos partes. La primera –"phoné"– trata del "significante", de los medios de expresión verbal, de las partes del discurso. Aquí se contemplan las letras del alfabeto como "partes integrantes de la palabra", como fisiología de la letra, como gramática, como cánones de composición de frases y palabras, de versos y frases, e incluso como regularidades formales de la correlación de los tonos musicales.

La segunda parte de su "lógica" trata sobre el "significado", es decir, sobre el "contenido de las palabras", sobre el "lektón", sobre el lado semántico del discurso, y se llama "semaynomen". Aquí nos la tenemos que ver con el prototipo antiguo formulado con exactitud de la "lógica semántica" contemporánea.

Estas dos partes de una forma externa se unen en una sola ciencia sobre la base de que el concepto fundamental común a ambas la constituye la "palabra" como elemento del discurso humano. De aquí –del significado etimológico inmediato del término "logos" ("palabra") – los estoicos es que producen la denominación de su ciencia: "lógica", como ciencia de la palabra, de la expresión verbal, de sus formas y estructuras.

El pensamiento y el discurso, de esta forma, limpiamente se identifican ya en el punto original, y la doctrina del pensamiento se funde con la gramática, con la retórica. El pensamiento, de acuerdo con los estoicos, es el mismo discurso, solo que contemplado desde el lado de su "contenido semántico", desde el lado de su composición semántica.

Las representaciones en torno al "contenido" de la palabra y del discurso asumen un carácter refinadamente formal. Por "contenido" se tiene en cuenta ya no el significado objetivo (предметный) de la palabra y del discurso, como en Aristóteles, sino aquella "suma de rasgos" que es transmitida por los hombres a la palabra – transmitida en parte espontáneamente sobre la base de la anticipación, de la "prodepsis", en parte también por vía de un acuerdo artificial. Precisamente de los estoicos es que toma su principio la tonta manera de componer términos artificiales con "rasgos" pedantemente enumerados. Con esto está también relacionada su idea de la "tabla lógica", un original diccionario de léxicos, donde todos los términos se determinan a través de un esquema de géneros y especies: el prototipo de un pasatiempo semántico con lenguaje artificial, el cual supuestamente está en condiciones de disipar todos los problemas y contradicciones en los puntos de vista.

Sobre esta base es que realizan los estoicos la revalorización y reconsideración de las ideas aristotélicas, dándoles el carácter de normas absolutas del "discurso verdadero", interpretando formalmente la doctrina aristotélica de los silogismos, la ley del "veto de la contradicción" y del "tercero excluido", la cual en su interpretación se torna antagónica a la dialéctica.

Es natural que si la doctrina del pensamiento es formalizada por completo, la doctrina de las formas universales de la realidad objetiva en Aristóteles, que entra orgánicamente en la "lógica", en la "dialéctica", se separa en una ontología naturfilosófica ecléctica, en una física que despliega fantasías especulativas místicas sobre un incendio universal que periódicamente se repite, etc. El lugar del sistema rigurosamente pensado por Aristóteles lo ocupa una mezcla abigarrada de ideas materialistas e idealistas.

Todo esto permite concluir: la interpretación estoica del pensamiento y la doctrina del pensamiento no representan en ningún caso un desarrollo ulterior de la doctrina aristotélica. Esta interpretación liquida todos aquellos momentos dialécticos contenidos en la doctrina aristotélica del pensamiento, de sus formas universales, de su relación con las formas universales de la realidad objetiva.

El mérito de los estoicos no está en absoluto en el desarrollo ulterior de la "lógica" aristotélica, sino en aquellas escrupulosas investigaciones (con frecuencia muy detallistas) que ellos dedicaron a los problemas de expresión de la realidad en el discurso, en la palabra: con otras palabras, la realidad sintáctico-discursiva del pensamiento humano. El pensamiento se entiende en ellos ya no tanto desde el punto de vista lógico universal, como desde el punto de vista de aquellas formas en las cuales se realiza por el sujeto individual, es decir, en esencia, psicológicamente. En este plano los estoicos hicieron no pocas observaciones de detalle sobre las dificultades reales y las paradojas relacionadas con el problema de la unilateralidad del empleo de los términos, con la cuestión de la relación de la representación y el discurso, de la unilateralidad de la mutua comprensión, etc., etc.

Sin embargo, en la comprensión de las formas universales reales del conocimiento pensante (de las categorías), ellos no solo no fueron más allá de Aristóteles, sino que empeoraron en extremo aquello que él había logrado, matando con su interpretación estrechamente formal todas las vivas clarividencias dialécticas del Estagirita. Allí donde Aristóteles ve tanto la necesidad como la casualidad, y por tanto también la dificultad de comprender su real correlación, los estoicos ven solo la necesidad.

Allí donde Aristóteles ve, expresa agudamente y luego investiga la presencia de determinaciones contrapuestas de

una y la misma cosa, siempre intentando encontrar para la contradicción esclarecida la solución concreta, los estoicos con su "veto" formalmente interpretado cierran incluso la posibilidad de investigar concretamente esta contradicción. El "veto de la contradicción" en sus manos se convierte en un canon apriorístico absoluto del "discurso correcto" y en esta forma excluye de antemano la dialéctica incluso en su comprensión aristotélica.

Si para Aristóteles la presencia de dos "opiniones" encontradas antinómicamente señala la necesidad de investigar la realidad más consecuente y profundamente, para descubrir tras las "opiniones" su verdadero prototipo –aquel mismo prototipo que desde un punto de vista luce así, y desde otro, de una forma diametralmente opuesta– entonces, de acuerdo a la lógica de los estoicos (a su comprensión del "veto"), tal vía se excluye de antemano. Para ellos ya el "tercero no está dado"; y es necesario escoger entre las dos "opiniones", considerar una como verdadera, y otra como falsa.

Esta versión del "veto" está ligada orgánicamente con el rampante empirismo de la "lógica" estoica: el discurso debe expresar "correctamente" y de manera simple aquello que el individuo capta inmediatamente con sus órganos de los sentidos en el estado de "fantasía cataléptica", es decir, al fin y al cabo la vivencia individual del objeto por el sujeto es en ellos el criterio definitivo de la "veracidad del discurso", de la veracidad del conocimiento. Está claro que tal interpretación del "criterio de la verdad" es, en esencia, psicológica, y la "lógica" se reduce al final al conjunto de aquellos cánones formales que deben observar en la expresión verbal de la realidad sensorialmente perceptible.

Por eso mismo la "lógica" (la "dialéctica") del ágora se funde en su real composición con aquello que Platón y Aristóteles llamaron "erística", retórica y gramática, y los elementos de la verdadera lógica de Aristóteles los incluyen en sí de una forma en extremo ecléctica y formalizada. No

por casualidad en la lógica de los estoicos se puede ya observar la tendencia de la tradición nominalista.

Con estos "perfeccionamientos" los estoicos prepararon también la lógica aristotélica para la percepción de la misma por los "padres de la Iglesia", dieron un paso en aquella vía en la cual la "lógica" adoptó aquella misma figura que Kant dos mil años más tarde consideró definitiva, establecida de una vez y para siempre.

No era el tiempo todavía para la conversión materialista de la lógica aristotélica en esa época; para esto no había condiciones ni científicas ni socio-históricas. Como resultado la interpretación aristotélica de la "identidad" de las formas universales de la razón y de las formas universales del "ser" en los estoicos y en Epicuro se abandona sencillamente.

En Epicuro se desarrolla consecuentemente la comprensión materialista de una y otra; en los estoicos se unen eclécticamente la interpretación materialista y la idealista del pensamiento y del ser. Pero ni Epicuro, ni los estoicos, ni los peripatéticos pueden ya plantear el problema en un nivel aristotélico. Las vías de la "lógica" y de la "ontología" se bifurcan desde este punto por milenios enteros para cruzarse nuevo solo en el tránsito del siglo XVIII al XIX y fundirse definitivamente sobre una base materialista en Marx y Engels.

Completando la revisión del ciclo griego del desarrollo de la filosofía, nos queda caracterizar brevemente a los antiguos escépticos. En el plano de nuestro problema ellos son interesantes solo desde un lado. Si la filosofía griega antigua esbozó todos aquellos campos del conocimiento de los cuales debe formarse la teoría del conocimiento y la dialéctica, los escépticos –estos últimos "historiadores de la filosofía" de la antigüedad– enumeraron todos estos campos del conocimiento y los reclasificaron, precisamente como problemas planteados, pero no

resueltos. Como problemas legados por la filosofía antigua para un tiempo más feliz para la filosofía.

Estos eran los famosos "tropos" de la skepsis, cuya conclusión común resulta el "levantamiento del juicio" en general, la renuncia al abordaje racional de los secretos del ser, de los secretos de la vida humana. Los problemas se amontonaban aquí sobre problemas, entretejiéndose entre sí de tal forma que no queda esperanza alguna de resolver aunque fuera solo uno de ellos, puesto que todos ellos se enlazan en un nudo; y todo el nudo se enrolla en torno al problema de la contradicción.

He aquí los famosos diez "tropos de la skepsis", los diez problemas decisivos legados al futuro por la filosofía antigua:

La esencia del primer tropo está expresada así por Sexto Empírico: no podemos "juzgar ni sobre nuestras representaciones, ni sobre las representaciones de otros seres vivientes, por cuanto constituimos una parte de una contradicción general y como consecuencia de esto estamos necesitados más de soluciones y de juicios, que lo que podamos juzgar nosotros mismos..." Nosotros solo podemos "decir qué nos parece un objeto determinado, pero renunciamos a la afirmación de cómo es él por naturaleza..." Puesto que rápidamente surgen las contradicciones; puesto que nosotros mismos estamos estructurados de tal forma que incluso un mismo objeto en dos seres ya vivos se expresa no solo como dos diferentes, sino como incompatibles sin contradicción...

El segundo tropo –la segunda contradicción insoluble en los juicios– surge a fuerza de que de todos los seres vivos los hombres son en esencia los seres menos parecidos entre sí y por tanto necesaria y naturalmente son contradictorios unos con otros. Tenemos cuerpos diferentes, y a esto se le agregan también las "almas", las cuales se encuentran en permanente conflicto con los propios cuerpos. Y si los seres vivos en general se

contradicen unos a otros porque tiene estructurados sus cuerpos de modo diferente, por tanto el hombre se contradice a sí mismo, puesto que está compuesto de mitades contrapuestas una a otra: de alma y cuerpo... Y a esto se le agregan todavía las dificultades creadas por el discurso, por la Palabra, por el Logos...

"Si incluso algunos de los dogmáticos, siendo hombres con amor propio, afirman que en el juicio sobre las cosas es necesario darle preferencia a ellos frente a otros hombres, nosotros, claro está, sabemos que su exigencia está fuera de lugar. Pues ellos mismos componen una parte de esta contradicción..." Este tropo, por favor, no necesita comentarios.

Y cada hombre mismo, incluso el dogmático, se contradice a sí mismo. En dependencia de los cambios de estado de su cuerpo y su alma él vive "lo mismo" de modo diferente.

Y no solo del estado de su cuerpo y su alma, sino que también depende de circunstancias externas que "los mismos" objetos nos parezcan una cosa o lo contrario...

Y de la "mezcla". No hay en ningún lugar objetos "puros", tal como se los quisiera representar nuestro juicio, nuestro pensamiento...

Y de los cambios que se producen en las cosas y en nosotros mismos, –todo se transforma en su contrario, en dependencia de la "correlación de dimensiones y composiciones"–, la cantidad se transforma de pronto en calidad, el contrario del original, y nuestro juicio se contradice con aquel que pronunciamos un minuto atrás...

Y de las "relaciones", en cuyo contexto se percibe "una misma" cosa...

Y de cómo –frecuente o raramente– aparece esa cosa ante nuestros ojos. La rara puede aparecer con frecuencia, y la común, rara vez. Y nosotros de nuevo caemos en contradicción...

Y de nuestros postulados morales. Las normas morales no son confluentes, se contradicen unas a otras, y el juicio, guiado por ellos, también...

Como resultado, nosotros no sabemos nada sobre si pudiera juzgar categóricamente: esto es así, y esto no es así.

Solo una cosa sabemos con certeza sobre el mundo y sobre nosotros mismos: que tanto el mundo como nosotros mismos estamos dominados por la contradicción. He aquí algo sobradamente indiscutible. Esto lo demuestra incondicionalmente la historia de la vida y de la filosofía de la antigua Grecia; esta es su indiscutible conclusión resultante. Sobre el mundo y sobre nosotros, y, consecuentemente, sobre nuestros juicios, sobre nuestro pensamiento, rige la dialéctica. Nos guste o no; esto es así. Esto a la vez es la verdad objetiva y subjetiva alcanzada por la historia del conocimiento.

Esto, por lo visto, es lo que quiso decir Lenin al señalar que la filosofía griega antigua solo esbozó aquellos campos del conocimiento de los cuales debe formarse la teoría del conocimiento y la dialéctica. La teoría del conocimiento como dialéctica. La lógica del "juicio" como dialéctica. Como lógica que no teme a las contradicciones, sino que sabe resolverlas.

De ídolos e ideales (1968)

Original: Об идолах и идеалах, en Krasnoproletarskaya, *El problema del ideal en filosofía*, Moscú, Editor: E.V. Bezscherevnykh.
Traducción al castellano del ruso: Rafael Plá León.
Corrección: Gilberto Pérez Villacampa y Rubén Zardoya Loureda.

El problema del ideal es complejo y polifacético. En primer lugar, naturalmente, surge la pregunta sobre el lugar que ocupa el concepto del "ideal" en la teoría del reflejo: cómo aquél puede ser interpretado desde el punto de vista de esta teoría. En todo caso, la teoría del reflejo nos enseña que es correcto y verdadero sólo aquel conocimiento que refleja lo que hay en la realidad. Y en el ideal se expresa no lo que es, sino lo que debe ser, o lo que el hombre quiere ver. ¿Se puede, acaso, interpretar lo deseado o lo debido, desde las posiciones de la teoría del reflejo? En otras palabras, ¿puede, acaso, ser "verdadero" el ideal?

La filosofía hace mucho vio aquí una dificultad y también hace mucho que trató de resolverla. Los materialistas de épocas pasadas insistieron sobre este problema en el curso de su lucha contra las doctrinas idealistas de la iglesia, contra el ideal religioso, y pretendieron resolverlo de acuerdo, por un lado, a la teoría del reflejo y, por otro, a las exigencias de la vida real. Pero, lograr esto, sólo pudieron Carlos Marx y Federico Engels: y, precisamente, porque ellos fueron no sólo materialistas, sino materialistas dialécticos. Veamos cómo ocurrió.

"Dios creó al hombre a su imagen y semejanza" –se dice en un conocido libro -, y el hombre, a razón de ello, le pagó a Dios con una negra ingratitud –con ironía

venenosa complementó el autor de otro libro. Y, si dejamos a un lado las bromas y los cuentos –desarrollaba la misma idea un tercer autor -, entonces, es necesario decir directa y claramente que el hombre creó a Dios exactamente tal y como creó libros y estatuas, cabañas y templos, pan y vino, ciencia y técnica; por eso, la confusa cuestión acerca de quién creó a quién y por qué imagen lo creó se resuelve en una verdad sencilla y clara: el hombre se creó a sí mismo y después creó su propio autorretrato, llamándolo "Dios". Así que, bajo la forma de "Dios", el hombre se conoció y se adoró sólo a sí mismo, pensando que conocía un ente diferente de sí; la religión, en definitiva, fue siempre sólo un espejo que reflejaba al hombre su propia fisonomía.

Pero en este caso –se agarra de esta explicación un cuarto pensador- el autor de la Biblia estaba, en esencia, totalmente claro; sólo que expresó la misma idea en relación con las ilusiones de su siglo: sí, el hombre realmente fue creado por el ser representado en el ícono, pues el ícono es sólo un retrato del hombre, creado por el propio hombre. Y si es así, entonces no hay nada de malo en que el hombre pretenda imitar en todo al personaje dibujado en el retrato. Y es que el pintor, dibujando su propio retrato, cuidadosamente copiaba en él sólo las ventajas, sólo los méritos del hombre vivo, pecaminoso; y en forma de "Dios" el hombre es representado exclusivamente desde la mejor de sus partes. "Dios" sólo es un seudónimo del Hombre Ideal, el modelo poético-ideal del hombre perfecto. El ideal que de sí mismo creó el Hombre, el Objetivo Supremo del autoperfeccionamiento humano... Y todos los malos rasgos humanos, los rasgos malévolos y sujetos a superación, fueron también dibujados por el pintor en otro autorretrato, llamado "Diablo".

Así que "Dios" no es la representación naturalizante del pecaminoso y real Hombre terrestre, el cual es tanto

"Dios" como el "Diablo" en una misma cara, en una aleación. "Dios" es el hombre tal como debe ser o convertirse, como resultado de su propio autoperfeccionamiento; el "Diablo" es el mismo hombre tal como no debe ser, tal como debe dejar de ser, como resultado del mismo proceso de autoeducación, es decir, el modelo humano de la imperfección y del mal.

En otras palabras, "Dios" y "Diablo" son categorías, con la ayuda de las cuales el hombre intenta separar y diferenciar en sí mismo el bien y el mal, las verdaderas perfecciones humanas de los atavismos de pura procedencia animal. Por eso es que, contemplando la imagen de "Dios", el hombre puede juzgar sobre cuáles precisamente de los rasgos reales de su naturaleza él valora y exalta ("endiosa"), y cuáles odia y desprecia como "diabólicos", intentando superarlos en sí mismo.

Así, aunque el hombre creó tanto a "Dios" como al "Diablo" y no al revés, no fue "Dios" quien creó, sino el "Diablo" quien corrompió al hombre –la leyenda sobre la creación y el pecado original del hombre es una obra artística de gran sentido poético, en cuya forma el hombre hizo el primer intento de autoconocimiento, de diferenciar en sí mismo el bien y el mal, la razón y la sinrazón, lo humano y lo inhumano. De modo que no se debe simplificar la religión, con sus representaciones sobre lo "divino" y lo "pecaminoso", sino que basta con revalorar los cuentos antiguos (no creyendo en ellos al pie de la letra) en categorías morales humanas. Es necesario comprender que, adorando a "Dios", el hombre adora lo mejor de sí mismo, que la religión creó en forma de Dios la imagen Ideal del perfeccionamiento humano superior y que en el cristianismo el hombre encontró el Ideal humano superior, entendido por todos y por todos aceptado. ¡Y los ateos intentando demostrar que no hay ni Dios, ni Diablo, resulta que le prestan al hombre muy mal servicio,

privándolo de criterios de discernimiento entre el bien y el mal, entre lo permitido y lo prohibido!

¡Alto! –respondieron los ateos. Aunque todo resulta bastante lógico, no lo es del todo. Realmente, el hombre proyecta hacia la azul pantalla del firmamento sólo sus propias representaciones sobre sí mismo, sobre el bien y el mal, divinizando (es decir, relacionándolas con "Dios") sólo sus rasgos reales y enjuiciando (es decir, declarando "alucinaciones diabólicas") los demás. En todo caso, el hombre se vio obligado desde el inicio a contraponer a sí mismo sus propias fuerzas activas y sus capacidades, representándolas como fuerzas y capacidades de algún otro ser, para verlas como un "objeto" fuera de sí y valorarlas críticamente, a fin de, en adelante, apropiarse sólo de aquellas que conduzcan al mal. Estuvo obligado a esto, precisamente, porque otro espejo, fuera de la bóveda celestial, no tenía entonces; y sin espejo, contemplarse a sí mismo, evidentemente, es imposible.

Pero, no nos queda del todo claro por qué y para qué en lo sucesivo realizar el "autoconocimiento del hombre", bajo la forma del "conocimiento de Dios". ¿Para qué mirarse en el espejo del cielo cuando ya han sido creados espejos mucho más perfectos y claros, que reflejan al hombre todos los detalles de su propia imagen? Claro, la religión solamente es un espejo, pero un espejo primitivo y, por tanto, muy opaco y, además, bastante curvo, cuya superficie, así como la "bóveda celeste", posee una pérfida curvatura. Este aumenta, aumentándolo hasta dimensiones cósmicas, todo lo que se refleja en él, y, como espejo esférico, invierte al hombre que en él se mira patas arriba... este refleja en forma aumentada hipertróficamente todo lo que ante él se encuentra y, hasta cierto punto, es parecido al microscopio, que permite ver lo que no es visible al ojo desarmado. ¿Pero qué es lo que atesora el hombre en el cristal de tan original microscopio? ¿Qué es lo que

precisamente ve en el ocular? ¿El bien y el mal real en sí mismo, en el hombre real?

Si el asunto fuera así, entonces no habría que buscar mejor espejo que la azul bóveda celeste. Lo malo de esto radica en que el refractor de los cielos religiosos refleja no el bien y el mal real, sino sólo las representaciones del propio hombre sobre lo que es el bien y lo que es el mal. Y ya esto no es ni remotamente la misma cosa. El hombre es capaz, por desgracia, de equivocarse trágicamente es esta cuenta. Entonces, el cristal de aumento de la religión sólo amplía las dimensiones de su error.

La inadvertida y modesta semilla del mal, tomada por su parecido embrión del bien, crece ante sus ojos en montes enteros de flores aromáticas. Y, al contrario, el débil e inmaduro germen de la felicidad humana, tomado equívocamente por germen de la mala hierba, se convierte en gran cardo espinoso, que destila el veneno del pecado y la perdición y –lo más trágico de todo- el hombre verá rosas paradisíacas allí donde afloran sólidas espinas, y huirá del olor de las verdaderas rosas, convencido de que los sentidos lo engañan, de que ante él sólo hay alucinaciones diabólicas, tentaciones.

¿Acaso no pasó con el cristianismo? ¿Acaso no rezaron los hombres siglos enteros ante la cruz –ese bárbaro cadalso, en la que crucificaron al hombre, al "hijo del hombre"?. ¿Acaso no lloraron de conmoción, viendo el semblante de "el Salvador" demacrado y cubierto de sudor crucificado, para alegría de los fariseos? ¿Acaso no vieron ellos en este cuadro la imagen de la suprema dicha y el honor divino? Lo vieron y rezaron. La iglesia cristiana siglos enteros se esforzó por inculcar a la gente que el objetivo superior y la predestinación del hombre implica la preparación para la vida de ultratumba, hacia la vida eterna, más allá de la sepultura. Lo real está en la tumba. Para lograr una vida eterna de forma más rápida y segura es necesario comportarse de acuerdo a formas y modos. Si

está dado el objetivo del movimiento, entonces habrá que escoger los caminos a él adecuados: maceración de la carne y sus tentaciones, renuncia a la felicidad del "más acá", sumisión al destino y al poder de los poseedores, oración y ayuno –la senda más fiable hacia la tumba -. Entonces, el "mejor hombre" resultaría ser el monje asceta en deplorables harapos, atados con una soga, y la representación del "mejor hombre", poetizada por la fantasía, miraba a los hombres desde todos los iconos con los tristes ojos de "el Salvador" crucificado. La senda hacia él es la senda hacia el Calvario, hacia el sufrimiento redentor, hacia la autodestrucción, la autoflagelación, hacia la liberación de las suciedades y vilezas de la existencia terrestre.

Y en los largos siglos del medioevo feudal el hombre adoptó el ideal cristiano y las vías de su realización, como la única imagen exacta y posible de la esencia superior del mundo y de la vida.

¿Por qué? Sencillamente porque la especie sagrada del "Salvador" fue el espejo exacto que reflejaba al hombre su propia figura, agotada y cubierta de sudor por el miedo y el sufrimiento, la figura del "redimido" porque, tal como sea el hombre real, así será su Dios. Muy sencillo.

Siendo así, los cielos de la religión reflejan al hombre no como "debe ser", sino como en la realidad es. Con todos sus más y sus menos. Pero, los menos se reflejan en tal espejo no como menos, sino como más, y viceversa. Además, en modo alguno aquí se eligen las sendas en dependencia del objetivo escogido, sino, por el contrario, el propio objetivo se perfila en correspondencia con las sendas que tomó el hombre: su dirección sencillamente se abre camino en la fantasía hasta el final, hasta el punto que alcance la mirada.

Por el ícono se puede determinar con bastante exactitud cómo es el hombre real y por qué vías él marcha en su vida, hacia dónde va. Si hace falta o no ir en esta

dirección, en el ícono no lo leerás. El ícono prohíbe incluso hacer tal cuestionamiento, por algo es un ícono. El servilmente refleja al hombre su propia cara, se la presenta tal como es en la realidad, pero –y aquí está su astucia- encierra su reflejo en la moldura dorada del respeto y la adoración. Por eso, los iconos e ideales de la religión simple y sencillamente son una forma de la convivencia estético-moral del hombre consigo mismo, es decir, con sus propios modos de existencia y visión actuales: son la secularización en la conciencia, en la fantasía, en la representación poética, del "ser presente" del Hombre. En forma de ícono, el ser actual y la conciencia del hombre se convierten en ídolo al que hay que rezar y adorar, y si el ícono se convierte a los ojos del creyente en ideal, en la imagen de un mejor porvenir, entonces el ideal, imperceptible para él mismo, se transforma en ídolo.

Tal es el mecanismo de la "autoconciencia" religiosa, su esencia en modo alguno resultado de errores y equívocos. Pues, el mecanismo está montado con el cálculo de que el hombre se mire a sí mismo como a un ser diferente, olvidándose de que se ve sólo a sí mismo.

Precisamente, en esto se encierra la "diferencia específica" de la forma religiosa de "autoconciencia" respecto a cualesquiera otras: en la ausencia de conciencia sobre el hecho de que, bajo la forma de Dios, el hombre ve su propia imagen. Si la "especificidad" (la ausencia de tal conciencia) desaparece, entonces, en lugar de religión tenemos ante nosotros otra forma de "autoconciencia", bastante parecida a aquella: el arte.

El arte también es un espejo. Hasta hoy día el hombre, por ejemplo en el teatro, representándose en la escena a sí mismo, cómodamente sentado en la platea, se esfuerza en mirar su propia representación, algo así como del otro lado, como objeto de concientización y valoración. Concientizando todo lo que acontece en la escena, o en la pantalla, toma conciencia sólo de sí mismo y, tanto más

claro y mejor, cuanto más claro y mejor la pantalla le refleje su propia cara.

Pero, a diferencia del espejo religioso, el espejo artístico no crea, sino que, por el contrario, disipa la ilusión fatídica. Este presupone directamente que el hombre se ve en él a sí y sólo a sí mismo. Por eso, la religión se enoja siempre con el verdadero arte, con el espejo en el que se ve sólo aquel que realmente quiere verse y concientizarse a sí mismo, y no sus fantasías.

Si el hombre va a mirar al espejo, comprendiendo que ante él no hay nada más que un espejo, entonces concluirá: ningún Dios, sólo mi Yo mira hacia mí a través de un cristal transparente en el marco. Y si no me gusta la fisonomía del que me mira, significa entonces que Yo, en definitiva, no soy tal, ni como me he creído hasta ahora, ni como quisiera verme. Por eso, no acuses al espejo de inclinación pérfida a la falsificación, sino intenta hacerte tal y como tú quisieras verte. Entonces, tanto en el espejo del arte como en el de la ciencia, te verás así. No antes. ¿Y cómo tú quisieras verte?

He aquí la dificultad; esto no te lo podrá decir un espejo verídico y sincero. Aquí se exige otro espejo, el cual presentará lo deseado por real, reflejará en su superficie no la situación real de las cosas, sino los sueños, y dibujará no al hombre real, sino su ideal, al perfecto hombre ideal, al hombre, tal y como debe ser, de acuerdo a sus propias representaciones sobre sí mismo.

¿Pero, acaso no ha pretendido hacer esto cualquier religión? ¿Acaso el hombre del renacimiento no halló precisamente en los dioses de Grecia, tallados en mármol, los rasgos de los "hombres perfectos"?

¿O puede que el ideal cristiano sólo fuera un extravío temporal, consecuencia de un error trágico, el cual se puede rectificar y en lo adelante no ser repetido? ¿Puede que los hombres en forma de Jesús crucificado, endiosaran en sí mismos no lo que correspondiera endiosar? ¿Puede

que sea necesario dibujar un nuevo ícono, darse a sí mismo en forma figurada un nuevo ideal (prototipo del Hombre perfecto) e imitar en todo al nuevo Dios?

Mucho más si tales dioses (los rasgos bellos, fuertes, talentosos, auténticos del perfeccionamiento humano) ya fueron creados alguna vez por la poderosa fantasía humana y plasmados en el mármol de las antiguas estatuas... Las mismas estatuas que el hombre, empezando a adorar a "El Salvador" crucificado, tomó como representación de los rasgos dañinos y de las tentaciones pecaminosas de las brujas. Las estatuas que con brazos quebrados y narices rotas, e incluso descabezadas, quedaron humanamente bellas. ¿Pudiera ser que el hombre, si se empezara a comparar en su vida a ser bello, sabio y potente?

Y a finales del siglo XV y principios del XVI surgió un nuevo ideal: el ideal del renacimiento de la belleza antigua, de la fuerza y la inteligencia del hombre. En los dioses griegos los hombres encontraron su modelo, en Zeus y Prometeo, en Afrodita y Niké de Samotracia. Significa entonces que en el propio hombre se confunden las representaciones sobre el bien y el mal: en sí mismo el hombre empezó a tomar por bello lo que antes se tomaba como deformidad lujuriosa: por inteligencia, lo que hasta el momento se trató como locura pagana y dejó de tomar la debilidad por fuerza y viceversa.

Chocaron dos ideales (dos imágenes, dos caracterizaciones, dos "modelos" del hombre perfecto). ¿Por la imagen de cuál de ellos corresponde crear, o más exactamente, recrear el hombre real, pecador?

Pero, en tal caso se pregunta: ¿A qué y a quién molesta la firma "David" en el zócalo de la estatua de Miguel Angel, que presenta al joven bello, fuerte y sagaz? ¿No quedaría aquí de la religión sólo nombres y denominaciones? Y entonces, ¿qué diferencia hay? ¿En qué se diferencia en este caso –por su tarea real y sus funciones- un reflejo de tal arte de un ícono? Al fin y al cabo, ¿acaso no colgó la

"Madonna Sixtina" siglos enteros en el altar de la vieja iglesita, antes de cambiar su habitación por una más clara y cómoda? ¿Varió algo en ella cuando abandonó el servicio en una institución religiosa, para trabajar en un museo de pintura?

Lo principal, razonaron los pensadores, no son los nombres ni las denominaciones, grabados en los moldes de los iconos. Lo principal es la comprensión o no de que en los iconos está representado el Hombre, el propio Hombre y de ningún modo un ser existente fuera o antes de él bajo el nombre de Dios. Lo principal es comprender que Dios es sólo un sinónimo y un seudónimo del Hombre con mayúsculas, del hombre ideal, por cuya imagen corresponde en adelante formar a los hombres.

En resumen, si comprendemos correctamente la religión, es decir, no como medio de conocimiento de Dios, sino como medio de autoconocimiento del Hombre, entonces todo se sitúa en su lugar.

¿Para qué, entonces, han de luchar el arte y la ciencia contra la religión? Hace falta sencillamente dividir de forma razonable las obligaciones: la ciencia y el arte sobrio van a reflejar lo que hay, y la religión y el arte orientado hacia la misma tarea reflejarán lo que debe ser, es decir, crear al Hombre un ideal de su propio autoperfeccionamiento.

¿Qué diferencia hay entre bautizar este ideal con un nombre tomado prestado de la biblia, de los santorales ortodoxos o de un calendario sin santoral? Lo importante es que el ideal fuera dibujado en esencia correctamente para que diera al Hombre una dirección exacta en los caminos del autoperfeccionamiento moral, físico e intelectual, y no lo condenara (como en el pasado el cristianismo) a la degradación voluntaria, a la decadencia física e intelectual. Llamarlo divino o no, es indiferente del todo.

Pareciera que tal razonamiento pudiera totalmente satisfacer a la religión: a ella se le asignaría un rol del todo honorable y respetable en la división del trabajo. Pero la colaboración –no se sabe por qué- no resultó. La religión con indignación rechazó la nueva explicación de su rol y se negó a cumplir la responsabilidad propuesta a ella. ¿Por qué? ¿Qué precisamente no le satisfacía del razonamiento alegado y de sus conclusiones? ¿Acaso ella en la práctica no jugaba, hasta el momento, el rol señalado, independientemente de sus propias ilusiones? ¿O no será que esta explicación no abarcaba, en cuanto a los mecanismos de la autoconciencia religiosa, algo muy importante y principal, sin lo cual no hubiera religión?

Ciertamente, algo no abarcaba. Y la religión, negándose a los roles y las funciones propuestas por gente benévola, estaba en lo cierto. Ella se entendía a sí misma mejor que sus intérpretes. El secreto consistía sólo en que la religión nunca jugó ni podía jugar aquel rol que le atribuía gente tan benévola. Ella jugaba precisamente un papel contrario, y hacia el cumplimiento de este último fueron adaptados todos los mecanismos de su sistema reflejo.

Y es, precisamente, esto: todo el sistema de imágenes religiosas en ningún momento dibujaba al Hombre tal y como "debía ser" o "debía transformarse", como resultado del autoperfeccionamiento. Al contrario, ella –la religión- lo dibujaba tal como era y como debía mantenerse. Ella siempre daba el "ser actual" del Hombre por ideal, más allá de los límites máximos de cualquier perfeccionamiento posible, en el cual el Hombre no debe y no puede entrar. Representando al Hombre, la religión lo representaba no como Hombre, sino como Dios, como un "ser supremo" fuera del Hombre, antes del Hombre y sobre el Hombre, dictándole al Hombre precisamente aquel modo de existencia que él hasta el momento había practicado.

Desde el punto de vista de la religión, el Hombre con mayúscula no puede y no debe ocuparse de ningún tipo de

"autoperfeccionamiento". Autoperfeccionarse pueden y están obligados a hacerlo, sólo los "hombres" por separado. Estos están obligados a esforzarse en parecerse a la imagen del Hombre, que aquí se da –bajo el nombre de Dios- a un ideal eterno, prístino y que no dé lugar a dudas, a un patrón de perfección. Y el patrón, de acuerdo a su propio concepto, no se bebe cambiar en este sentido, el patrón cristiano de perfección es parecido a aquella regla de platino, conservada en París, que se le llamó "metro".

La religión siempre se opuso –como a la herejía más terrible- a la tesis de que Dios fue hecho por el Hombre a su imagen y semejanza. Ya que en tal caso el Hombre, si cambiara por sí mismo, si se comprendiera mejor (más exactamente: cuanto antes encontrara la medida de su propia perfección), estaría en el derecho de "precisar" también su patrón. Entonces, estaría en el derecho de re-crear a Dios, en el derecho, incluso, de cambiarlo por uno más conveniente, de elegir a Dios por su tamaño, construir un nuevo modelo de perfección.

Por eso, como forma de ideal religioso, al Hombre se le propone la imagen de su propio ayer. La religión siempre relacionó el "Siglo de Oro" con el pasado. En otras palabras, los mecanismos de la conciencia religiosa, en esencia, están adaptados para representar el día de ayer como el ejemplo, y el de hoy como el "ayer corrompido", como resultado de la "caída" del hombre de Dios.

Por eso, se inclina hacia el temperamento religioso aquella gente que –a fuerza de unas u otras causas- les toca vivir día tras día cada vez peor y peor, precisamente aquella gente, a la cual el "progreso" no le trae nada, como no sea infelicidad. Y tienen razón: para ellos ayer se estuvo mejor que hoy y sueñan con hacer el futuro parecido al pasado. Su justeza precisamente la refleja la religión, y el ideal religioso es solamente el día de ayer idealizado.

"Idealizado" significa aquí representado únicamente a partir de los "plus" y meticulosamente desprovisto de

todos los "menos", sin los cuales los "plus", -¡ay!- no pudieron ni pueden existir. A fuerza de las particularidades del ideal religioso, este siempre engaña terriblemente a los hombres. El intento de formar el futuro según la imagen de un pasado idealizado lleva a que, junto a los deseados "plus", el Hombre –quiera o no quiera- reproduce los "menos" al unísono e inseparablemente unidos a aquellos...

Así ocurre, incluso, cuando en calidad de ideal se toman imágenes realmente bellas y humanamente engañadoras del pasado, por ejemplo, los dioses antiguos. Bocetos ideales de la belleza humana, de la fuerza y la sabiduría. Los hombres del renacimiento no comprendieron bien aquella circunstancia infeliz, de que "revivir" a los antiguos dioses, es decir, formar una imagen del contemporáneo a imagen y semejanza de Zeus y Prometeo, Afrodita y Niké, es imposible sin reproducir también todas aquellas condiciones, en cuyo suelo estos dioses pudieron respirar y vivir: en particular, sin establecer el esclavismo, la masa de "instrumentos parlantes", a cuenta de los cuales vivieron y crearon sus obras los verdaderos artífices de las estatuas de Zeus y Prometeo, aquellos hombres que crearon los dioses antiguos a su imagen y semejanza. Es decir, sin reproducir aquellas mismas condiciones, las cuales, creando los dioses, al mismo tiempo los mataba y crucificaba en la cruz de la nueva fe.

Y caro hubo de pagar el hombre por el conocimiento cuya conclusión era una sencilla y clara verdad: si quieres marchar adelante, aparta de ti todas las ilusiones del ideal religioso, no importa cuán engañoso y maravilloso fuera. No busques el ideal en el pasado, incluso en el más bello. El resultará más trágico mientras más bello aparente ser. Estudia el pasado no sólo del lado de los "más", sino también del lado de sus inseparables "menos", es decir, no idealices el pasado; investígalo objetivamente.

Y el ideal, es decir, esa imagen en correspondencia con la cual tú quieres conformar el futuro, dicho de otra forma, en correspondencia con la cual tú debes actuar hoy, búscalo por otra vía, ¿por cuál?

No vamos a fantasear. Probemos revisar la experiencia que el hombre ya ha acumulado en su cuenta. Revisemos la historia del ideal del renacimiento, su evolución en la conciencia de los pueblos de Europa. Ella es, dicho sea de paso, muy instructiva.

Cuando sobre Europa, despertando del medio milenio repleto de pesadillas medievales, brilló el maravilloso sol del Renacimiento, mucho comenzó a verse de otra forma, ante los ojos de la gente. El orden terrenal de la sociedad feudal, así como su reflejo en los cielos de la religión, dejaron de parecer a los hombres algo que de por sí se sobreentendía. Y los ánimos antifeudales ante todo se expresaron en la crítica a la religión.

A la luz del claro sol matutino, los hombres percibieron de forma completamente diferente la reproducción en cera de "El Salvador", crucificado sobre una construcción de madera, oliendo a polvo e incienso. "El Salvador" ahora les gusta más no ya en la cruz del Calvario, sino en los brazos atentos y tiernos de su madre, en la imagen de un lactante rollizo y saludable, que no sospecha los sufrimientos que le depara el futuro. En la forma de un lactante del cual bien puede crecer tanto Heracles como David, o un nuevo Prometeo...

Sus ojos de nuevo vieron el mármol sonrojado del Parteón, la belleza eternamente joven de Afrodita y Apolo, de Heracles y del Discóbolo, de Diana la Cazadora y del poderoso Herrero Vulcano. El hombre de nuevo comenzó a disparar las flechas de su sueño para volar hacia el sol naciente, para reinar sobre las ondas azules del mar Mediterráneo, respirar aire puro, para deleitarse con el poderío de su pensamiento, de sus manos, de su cuerpo saludable no arruinado por el ayuno y por la oración.

El juvenil e inspirado siglo del renacimiento transmitió la estafeta del sueño al siglo de Descartes y Spinoza, de Rousseau y Voltaire, al siglo de la fundamentación estricta del sueño maravilloso y este formuló tesis exactas en relación con el futuro y los ideales humanos.

Contra el ideal espiritualista medieval –del espíritu inmaterial- él adelantó su ideal terrenal y pletórico: ¡No hay Dios, no hay Paraíso, no hay Infierno! Está el Hombre, hijo de la naturaleza y está la naturaleza. Tras la tumba, después de la muerte, para el Hombre no hay nada. Por eso, el ideal debe ser plasmado aquí, en la tierra.

Los pensadores más consecuentes lo formularon así: la vitalidad pletórica, terrenal, de cada hombre vivo. Que cada cual haga lo que esté capacitado por la naturaleza y se deleite con los frutos de sus actos. La madre-naturaleza es la única legisladora y la única autoridad para el Hombre, su hijo querido; en su nombre le anuncia al hombre las leyes de la vida; sólo la Ciencia, el Pensamiento autoconsciente, que no reconoce ninguna otra autoridad, que descubre las leyes de la naturaleza, no la Revelación, que predica desde los ambones y desde las páginas de Sagradas Escrituras.

Y si el ideal no es un sueño inútil, no es un deseo impotente, entonces él debe expresar algo real, sensible y terrenal. ¿Qué? Los deseos y necesidades naturales, es decir, propios de cada hombre al nacer, de un cuerpo saludable y normal: la "naturaleza humana".

El ideal expresa las necesidades naturales de la "naturaleza humana" y, por eso, tiene a su lado todas las potentes fuerzas de la Madre-Naturaleza. Estudien la naturaleza, estudien el Hombre y ustedes obtendrán el conocimiento de lo que ella quiere y hacia dónde tiende, es decir, dibujen el verdadero Ideal, el ideal del Hombre y de aquel régimen social que le corresponde.

Con esta respuesta se satisficieron los pensadores más consecuentes, los materialistas del siglo XVIII: La Mettrie, Helvecio, Holbach, Diderot. Y la respuesta por ellos

ofrecida se mostraba clara para cada uno de sus contemporáneos, agobiados por el peso "no natural" del estado feudal y la Iglesia: por satisfacer precisamente el goce deformado y antinatural de la corte monárquica y de la camarilla clerical burocrática, en la mayoría de las naciones se suprimieron los más naturales derechos y valores: tanto el pan, como la libertad de valerse por sus propias manos y su propia cabeza, como la libertad de hablar lo que piensas y consideras correcto. ¡Si sólo fueran los derechos naturales lo que pisotearon el rey, la burocracia y la Iglesia! "¡Qué clase de paraíso pudiera haber establecido en el benéfico suelo de Francia!

Y entonces se fundó un nuevo ideal, en una fórmula enérgica y por todos comprendida, en un lema de combate: "¡Libertad, Igualdad, Fraternidad!"

¡Que cada hombre haga lo que quiera y pueda, a lo que haya definido la naturaleza, sólo que no le lleve la desgracia a su hermano de género humano, que no menoscabe el derecho de otro a hacer lo mismo! ¡Si no existe esto, pues debe existir!

Y ocurrió el milagro. Cayeron estrepitosamente sobre la tierra de Francia los potentes truenos de "La Marsellesa"; los golpes acorralantes de las descargas de cañón derribaron las paredes de las innumerables Bastillas; se dispersó por todos lados la manada de popes y burócratas y el pueblo elevó al cielo la bandera tricolor de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

El ideal -¡lo debido!- resultó más fuerte que "lo existente", a pesar de que lo "existente" estaba protegido por todo el poder del Estado y la Iglesia, por los bastiones de las fortalezas y las cárceles, por las bayonetas de los soldados y las plumas de los científicos académicos, a pesar de que estaba firmemente esposado por las cadenas de milenarias costumbres y tradiciones, santificado por la moral religiosa, por el arte y el derecho, establecidos en nombre de Dios.

Pero, muy pronto se descubrió que el ideal se realiza en la tierra de forma no tan sencilla ni tan rápido, como pensaban sus autores. Los acontecimientos comenzaron a tomar un giro inesperado.

Hubo que repara sobre las muchas malas jugadas. ¿Por qué el ideal del hombre libre de toda atadura artificial, que toma conciencia de sí mismo como igual en derecho entre hermanos de género, tan claro y comprensible a cada cual, no se logra de ninguna forma realizar hasta el final entre los hombres de carne y hueso? ¿Por qué el ideal, tan humano y maravilloso, marcha por la tierra entre montañas de cadáveres, cubiertos de pólvora? ¿Y por qué los ayer correligionarios y hermanos del ideal se convierten de pronto en enemigos a muerte y se envían unos a otros a la guillotina?

A muchos les satisficiera esta respuesta: es demasiado fuerte la resistencia de viejo mundo, demasiado profunda la perversión de los hombres por milenios de esclavitud corporal y espiritual, demasiado fuerte el poder pasado sobre sus conciencias. ¡Se corrompieron y contagiaron, incluso aquellos que parecían a ellos mismos y a los demás héroes cristalinamente limpios de la libertad, la igualdad y la fraternidad, - incluso Dantón, Robespierre, incluso Saint-Just, el "Apóstol de la virtud"! Y los acontecimientos se tornaron cada vez más maleables y trágicos.

"¡ Los reyes, los aristócratas y los tiranos, sean quienes sean, son esclavos sublevados contra toda la humanidad – soberano superior de la esfera terrestre, y contra la naturaleza- legisladora del universo!"–exclamó Robespierre. ¡Corten la cabeza al terrible tirano Robespierre, enemigo y monstruo del género humano!" – empezaron a vociferar sus contrarios, y la cabeza rodó hacia la canasta ensangrentada.

La bandera tricolor del ideal escapó de sus manos al directorio, quien también resultó débil para sostenerla en lo alto. Entonces, la atrapó el oficial de artillería Napoleón

Bonaparte. Alto elevó él la ondeante bandera y condujo al pueblo tras ella al estruendo y el humo de las batallas... Y una bella mañana los hombres vieron con asombro que bajo la capa del oficial revolucionario se ocultaba un viejo conocido –el monarca. Vieron que, andando bajo redoble de tambor medio mundo, regresaron allá desde donde salieron en 1789, vieron que de nuevo, como antes, rodeaban la corte del emperador Napoleón I rapaces burócratas, funcionarios, popes mentirosos y damas libertinas a los que, de nuevo, hay que entregarles el último céntimo, el último pedazo de pan, el último hijo.

El pueblo trabajador de Francia se sintió doblemente engañado. De año en año engordaba y se tornaba más voraz el nuevo dueño de la vida –el especulador, el banquero, el burgués industrial. Este recibió de la revolución y la contrarrevolución todo lo que necesitaba: completa libertad de acción. Y supo utilizarla para rehacer la vida del país según el molde de su ideal, de su Dios –el oro, el dinero contante y sonante- adquirido a cuenta de otros.

¿Qué había pasado? ¿Acaso el maravilloso ideal de la Ilustración resultó sólo un espejismo, un cuento, un sueño irrealizable en la tierra? ¿Acaso la vida, la práctica. ¿La realidad, lo "existente" de nuevo resultaron más fuertes que el ideal? Aparentemente fue así.

Y sobre el suelo de esta decepción, sobre el suelo del sentimiento de total impotencia de los hombres ante el mundo creado por ellos mismos, de nuevo como antaño, florecieron las venenosas flores de la religión, de nuevo cacareaban los popes sobre la banalidad de las esperanzas en la felicidad terrenal.

A algunos les alcanzaba entonces la valentía moral e intelectual para no caer en el arrepentimiento al pie de la cruz, conservar la fidelidad a los ideales de la Ilustración. Sal picados por las burlas desdeñosas de los bien alimentados pancistas, sensatos esclavos de lo "existente",

vivieron y pensaron en estos años André de Saint-Simon y Charles Fourier. Manteniéndose fieles a los principios fundamentales del pensamiento de los ilustradores, estos tozudos e impacientes hombres pretendieron hallar y señalar a la humanidad las vías hacia el futuro maravilloso.

La conclusión, a la cual llegaron ellos –herederos de la filosofía avanzada de Francia -, como resultado del análisis de la situación creada, coincidía con la solución del práctico y sobrio inglés Robert Owen. Si están en los cierto la razón y la ciencia, y si la libertad y la igualdad no son palabras vacías, entonces, la única salvación de la humanidad de la degradación espiritual, moral y física que la amenaza resulta ser el socialismo.

La humanidad fue puesta por la historia ante una áspera e inexorable alternativa: o el hombre se conforma con el servicio esclavizador de la propiedad privada, este nuevo y desalmado Dios, y entonces estará condenado a un salvajismo aún más horrible que el medieval, o se acoge a la inteligencia y organiza la vida sobre principios radicalmente nuevos, realmente, y no en palabras, se organiza en un amical colectivo humano. La libertad, la igualdad y la fraternidad son reales sólo en combinación con el trabajo racionalmente organizado. La organización del trabajo, la organización de la industria –he aquí la llave para todos los problemas de la vida.

"Los filósofos del siglo XIX debieran unirse para demostrar multilateral y totalmente que bajo el estado actual de conocimientos y civilización sólo los principios industriales y científicos pueden servir de fundamento de la organización social..." –proclamó Saint-Simon -.¿En qué consiste, pues, esa "naturaleza humana", de acuerdo a la cual corresponde reorganizar el presente y organizar el futuro? Ahora en los razonamientos de Saint-Simon aparece un motivo nuevo respecto a sus predecesores ilustrados: la "naturaleza humana" en ningún momento es algo invariable, dado de una vez y para siempre por Madre-

Naturaleza. Ella constantemente se desarrolla, más exactamente, su esencia consiste en el desarrollo permanente, en el cambio de aquello que le fue dado al hombre por la naturaleza.

¿Hacia dónde, en qué dirección? Hacia el "perfeccionamiento superior de las fuerzas físicas y morales, para lo que está capacitada sólo la organización humana" –tal es la fórmula de Saint-Simon. Esto no es un razonamiento filosófico abstracto, sino sencillamente, un hecho del cual puede dar cuenta la observación de la vida, tanto de un hombre por separado como de pueblos enteros.

Resulta ser que es necesario mirar a la sociedad ante todo como a un sistema de condiciones externas, dentro de las cuales ocurre el "perfeccionamiento" de todas las fuerzas intelectuales, morales y físicas. Las capacidades activas del individuo humano. El sistema social será más perfecto en la medida que garantice de modo más íntegro el florecimiento de todas las fuerzas humanas individuales, el despliegue de todas las posibilidades contenidas en el hombre y mientras abra a masas cada vez más amplias el vasto espacio para tal desarrollo auténticamente humano.

El propio hombre, el individuo humano viviente, es la única medida por la cual se puede y se debe medir todo lo demás. Al hombre, pues, no se debe agregar ninguna otra medida "exterior" con relación a él, por muy bella y exacta que parezca, pues ella siempre será extraída del pasado.

"Hasta el momento los hombres anduvieron por la vía de la civilización, retrocediendo hacia el futuro: su vista era comúnmente dirigida al pasado, y al futuro ellos lanzaban sólo raras y superficiales miradas". La genialidad de tal giro de pensamiento consistía en que el acento ahora se ponía no sobre las condiciones de la actividad del hombre acabado y formado, sino sobre las condiciones de su desarrollo, de su devenir, de su futuro, el cual siempre, en cada momento dado, estaba por venir. Por eso es que el

ideal no se puede dar al hombre como un diseño acabado, como un ícono, y los patrones hay que medirlos por la medida de perfeccionamiento del hombre vivo, que desarrolla permanentemente sus posibilidades.

Esta idea genialmente sencilla cortaba de raíz los más vitales principios del "ideal" religioso, no importa con qué ropajes se engalanara, a lo que para nada molestaba la circunstancia de que tanto Saint- Simon como Fourier y Robert Owen no tenían nada contra el coqueteo, de tiempo en tiempo, con términos tales como "Dios", "Religión", "Paraíso" y otros parecidos. Así tan sencillamente no se puede engañar a la religión.

Saint-Simon y Fourier abnegadamente propagaron su ideal, apelando a la "razón" y al sentimiento de "justicia" de los contemporáneos. Pero sus ideas geniales a pocos arrastraron por aquel tiempo. A los oídos del pueblo sus voces no llegaban, y en el "ilustrado" y bien alimentado público sus ideas despertaban sólo irritación y burlas. El zumbido de los órganos y las orquestas de cobre, adorando los dioses celestiales y terrestres, se oía cada vez más alto. La tragedia de los socialistas utopistas fue una típica tragedia de héroes llegados demasiado temprano al mundo. Y no casualmente los ideales de Saint-Simon y Fourier en las mentes de sus discípulos y seguidores muy pronto adoptaron forma caricaturesca, comenzaron a recordar con mucha fuerza los ideales del cristianismo (¡tanto querían los discípulos hacer estos ideales comprensibles y asequibles a un pueblo educado en el Evangelio!), y las organizaciones de saint-simonistas y fourieristas recordaban a su vez sectas religiosas... La idea esencialmente nueva –la idea del socialismo- para ser comprensible prefirió aparecer ante los hombres en los remendados trapos de un "nuevo cristianismo".

Parecía que se ahogaba una noble iniciativa más. Y el ideal de la Ilustración de nuevo se convertía en ícono, en ídolo crucificado. Pero la vida del ideal del Renacimiento y

la Ilustración no se había acabado. Verdad es que tuvo por algún tiempo que mudarse del suelo de Francia al lóbrego cielo de la filosofía alemana, para, aspirando el aire de las alturas especulativas, de nuevo regresar a la tierra ya con otro semblante.

Observando con sus propios ojos las desventuras terrenales del bello ideal, los hombres no podían comprender exactamente las raíces terrenales de estas trágicas desventuras. Y sin comprenderlas, de nuevo comenzaron a buscarlas tras las nubes. La lección no resultó suficientemente instructiva y fueron necesarias nuevas desventuras y nuevos esfuerzos del pensamiento para que las terrenales raíces de las terrenales desventajas resultaran al fin asimiladas.

Mientras los franceses hacían lo suyo, los alemanes atentamente observaban tras ellos y filosofaban. El ideal de los franceses fue adoptado por ellos, inmediatamente y sin restricciones, de todo corazón: Libertad, Igualdad, Fraternidad. ¿Qué puede ser más deseado y mejor? El objetivo era maravilloso y cautivador. Pero he aquí los medios... Los medios utilizados en París no gustaban a los alemanes quienes no se atrevían a imitar a los franceses.

La guillotina, las descargas de cañón contra hombres vivos, el fracticidio, las sangrientas matanzas eran para ellos poco seductoras.

En la Universidad del viejo Köninsberg, viviendo su ordenada y virtuosa vida, obstinadamente reflexionaba sobre la situación creada uno de los cerebros más juiciosos de la Europa de entonces: el filósofo Inmanuel Kant. A él también lo emocionó el ideal francés: los sueños sobre la comunidad unida de hombres inteligentes, bondadosos y justos unos respecto a otros, que respetaran la dignidad humana en cada prójimo, bajo el reinado de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

Sin embargo, Kant vio bien que el bello ideal en la vida real de cada ser viviente y de pueblos enteros choca con las

fuerzas asociadas del egoísmo, del interés particular, de la vanidad, de los prejuicios, de la estupidez y la avaricia, de los estrechos intereses individuales y corporativos, de las pasiones y los temores, de las tradiciones y costumbres, es decir, con toda la fuerza retrógrada de la "realidad empírica", de lo "existente". Y en la Alemania de entonces, que no era más que una gran provincia de Europa, - más exactamente, un montón de mohosas, carentes de una única capital, de únicas leyes, de únicas ideas y estados de ánimos -, la correlación de fuerzas entre el "ideal" y lo "existente" estaba muy lejos de favorecer al ideal. El ideal de libertad, igualdad y fraternidad aquí no tenía por el momento ninguna esperanza de vencer en lucha abierta.

Y a sus partidarios les quedaba sólo reflexionar, pensar, comparar, analizar y hacer todo para que rápidamente crecieran las fuerzas capaces de someter lo "existente".

Y así ocurrió que, adoptando todas las premisas generales de la Ilustración francesa, los alemanes intentaron teóricamente, en el papel, confrontarlas con las fuerzas de lo "existente", es decir, repetir en teoría todo lo que los franceses intentaron realizar en las calles con las armas en la mano, para ver qué pasaba, qué trampas y ratoneras le prepara al ideal el tenebroso "Existente". Ellos soñaban hacer el ideal más sabio y previsor que en Francia. "Tal orden yo lo encuentro plenamente razonable" – dijo más tarde Heinrich Heine. Las cabezas que la filosofía utilizó para el pensamiento pueden ser segadas después por la revolución – continuaba él -; pero la filosofía de ningún modo pudiera utilizar para sus objetivos cabezas que fueron cortadas por una revolución precedente.

Ante todo Kant se preocupó por precisar la composición del propio ideal, delinear más exacta y concretamente aquella secreta "naturaleza humana", cuyos intereses el ideal representara. Los filósofos de la Ilustración francesa estaban absolutamente en lo cierto, cuando comenzaron a ver al Hombre como "finalidad

suprema", como "fin en sí mismo", y desecharon la visión que lo consideraba "medio" de realización de cuantos objetivos "externos" y "ajenos" hubiera, no importa cuán altos y nobles fueran. Al Hombre no se le puede ver como un juguete, como un instrumento, como una marioneta en manos de alguien situado fuera de sí – ya sea del papa, del rey, del dueño del poder, de los bienes, del oro o de los conocimientos. Incluyendo también al Dios-Padre "externo", sentado en trono celestial. Kant fue lo suficientemente ilustrado y clarividente para percatarse de cuál fue el prototipo real en la tierra por el que fue calcada la imagen del caprichoso y obstinado Dios bíblico.

Pero los ilustradores materialistas, continuaba su análisis Kant, razonaron igualmente mal, cuando en el lugar de la incuestionable autoridad del Dios-Padre pusieron la también incuestionable autoridad de la Madre-Naturaleza: un mundo "exterior" al cual, como partícula suya, pertenece el cuerpo del propio hombre, a expensas del hambre y el frío, impotente ante sus propios deseos y sufrimientos: por eso, en principio, es egoísta e interesado. Así que, si deducimos el ideal de las necesidades naturales del cuerpo humano, entonces el hombre de nuevo resultaría sólo un esclavo, sólo un juguete al servicio de "circunstancias externas", de la fuerza de su presión, sólo un grano de polvo en el torbellino de la ciega espontaneidad... En tal caso, huelga hablar de "libertad" del hombre. El hombre resulta sólo un "medio parlante" de sus necesidades orgánicas y sus pasiones, sólo un punto donde recaen las fuerzas de la necesidad ciega, ni ápice mejor y ni ápice más digno que el que es esclavo de Dios. La diferencia en tal caso estuviera sólo en la denominación, en el nombre del "señor externo". ¡No viene al caso si le llama Dios o Naturaleza!

Tanto en este como en el otro caso el hombre termina como esclavo de fuerzas externas a él, y directamente esclavo e instrumento ("medio") de otro hombre, de aquél

que se toma el derecho de intervenir en nombre y por indicación de estas fuerzas, e interviene como "intermediario" entre Dios o la Naturaleza y el hombre.

Así que el ideal, es decir, la representación sobre el objetivo supremo y la predestinación del hombre en la tierra, es imposible deducirlo del estudio de la naturaleza, de sus ciegos eslabones causa-efecto. Pues, entonces lo más correcto sería sencillamente subordinarse a la presión de las "circunstancias externas" y las necesidades orgánicas de su cuerpo, enlazado como un eslabón a la cadena y el circuito de las circunstancias. El físico, el matemático, el anatomista y el fisiólogo, en el mejor de los casos, pueden recopilar en sus términos al hombre tal cual es, pero no pueden mostrarle cómo debe ser y a qué imagen debe intentar parecerse... Precisamente por eso es absurdo, en lugar de la autoridad del Papa romano, acudir a la autoridad de Newton, La Mettrie o Holbach. Acerca de cómo "debe ser" el hombre, a diferencia de cómo "es", el mejor naturalista puede decir tan poca cosa como cualquier popecillo de provincia. De la matemática, de la física, de la fisiología, de la química es imposible deducir ninguna representación sobre la finalidad de la existencia del hombre en el mundo, sobre la predestinación del hombre.

El hombre, continúa Kant, es libre si actúa y vive en correspondencia con el objetivo que él mismo se trazó, elegido en un acto de "libre autodeterminación" y no con el objetivo que alguien le impone desde afuera. Sólo entonces él será Hombre y no pasivo instrumento de otro hombre o de la presión de circunstancias "externas". ¿Qué es, entonces, la libertad? La acción en correspondencia con un objeto, es decir, a pesar de la presión de las circunstancias "externas", a las cuales pertenecen también las necesidades "egoístas" de la propia carne, partículas de la naturaleza.

De otra forma el hombre no se diferenciaría en nada de cualquier animal. El animal, obedeciendo a las necesidades

orgánicas de su cuerpo, se preocupa sólo por su satisfacción, por la autoconservación, por sí mismo y por sus cachorros. Por ningún "interés general de la especie" se preocupa. Los "intereses de la especie" se realizan aquí como un producto colateral completamente imprevisto e inesperado, como la "ciega necesidad", como un resultado mediatizado de la lucha de todos contra todos por su existencia individual, por sus objetivos egoístas.

Y es que el hombre se yergue sobre el mundo animal sólo por aquello de que persigue los "intereses de la especie" ("del género humano") plenamente consciente, convirtiendo en su objetivo su propio "género", los intereses del Hombre con mayúscula, y no los intereses de su persona: de Fritz, de John, de Jean o Adán Adamich.

Resulta ser que la libertad coincide con la conciencia correcta del fin de la especie como una autofinalidad. En cada hombre por separado la conciencia de este fin aparece de por sí con el propio hecho de la conciencia, con la concientización del hecho de que cualquier otro hombre es también un Hombre.

Por eso, cada hombre por separado actúa como Hombre sólo cuando y sólo allí, cuando y donde él conscientemente, es decir, libremente, perfecciona su propia especie. Por este objetivo él está obligado permanentemente, a cada paso, a reprimir en sí los motivos "egoístas", animales, las necesidades particulares de su Yo e incluso, a actuar directamente contra los intereses del propio "Yo empírico". Así actuaron, por ejemplo, Sócrates, Giordano Bruno y otros héroes parecidos, los cuales voluntariamente escogieron la muerte, la destrucción de su Yo individual como única vía y modo de conservar y reafirmar en la conciencia de todos los demás hombres su "mejor yo", aquellas verdades que ellos descubrieron no para ellos personalmente, sino para la humanidad...

De aquí directamente se desprende el ideal de la ética kantiana: el autoperfeccionamiento moral e intelectual de cada hombre, es decir, la conversión de cada hombre en un abnegado, desinteresado y bondadoso compañero y colaborador de todos los demás hombres, a los cuales verá no como medios para la satisfacción de fines egoístas, sino como finalidad de sus acciones individuales. En este plano moral, Kant reconsideró el Ideal de la Ilustración. Cuando cada hombre sobre la tierra (al principio, aunque fuera en Alemania) comprenda que el hombre es hermano del hombre, igual a él en relación con sus derechos y deberes, relacionados con la "libre expresión de la voluntad", entonces el ideal de los franceses triunfará en el mundo y sin ayuda de balas y guillotinas, de comités de salvación social y otros medios parecidos. Y no antes, ya que si para la realización del ideal se toman hombres que no sepan reprimir en sí el egoísmo, el interés, la vanidad y semejantes motivos de acciones en nombre del deber ante la humanidad, considera Kant, entonces nada bueno se obtendrá.

Es imposible negarle a Kant la nobleza de su pensamiento y la logicidad de sus razonamientos. Y más aún. El curso de los acontecimientos en Francia confirmaba, al parecer, todos sus más tristes temores...

¿Autoperfeccionamiento moral? ¡Pero si eso fue lo que predicó milenios enteros la Iglesia, aquella misma Iglesia que en la práctica propició la corrupción moral de los hombres, convirtiendo cada hombre en una bestia sumisa a los dioses celestiales y terrestres, en esclavo de príncipes mundanos y espirituales! Exacto, razonó Kant. Pero eso significa sólo una cosa: que la propia Iglesia "desfiguró" el verdadero sentido moral de su doctrina. Por eso es necesario restituirla, reformar la fe, continuar y profundizar la reforma de Lutero. Entonces, la propia Iglesia proclamará a los hombres desde sus ambones el ideal de "Libertad, Igualdad y Fraternidad". Pero no en la

forma francesa de expresión (¡pues tal forma, que Dios no lo quiera, puede ser tomada como un llamado al asalto contra lo "existente", a la inmediata realización del ideal por vía de la revolución, por vía de una sangrienta violencia sobre el prójimo!), sino como principio superior de la moral humana universal, como postulado ético, coincidente con aquello que se puede (si se quiere por supuesto), leer en la Biblia. En la Biblia está dicho: "Así que, todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vos, así también haced vos con ellos; porque esto es la ley y los profetas".

Así nació el mundialmente conocido "imperativo categórico": "Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de legislación universal". En esencia, se trata aquí del principio fundamental de la legislación revolucionaria francesa, formulado en la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789, expresado en alemán: "La libertad consiste en el derecho de hacer todo lo que no afecte a otro: de esta forma, la realización por cada hombre de sus propios derechos no tiene ninguna otra frontera que aquellas que garantizan a otros miembros de la sociedad el uso de los mismos derechos". En su misma forma de expresión se parece, más que nada, a la prédica evangélica. Y tal forma, por una parte, permitió abiertamente propagar el ideal democrático en las condiciones del dominio pleno de la Iglesia y la censura principesca sobre las mentes de los hombres y, por otra, enseñó a los hombres a mirar a la legislación como algo derivado de la moral, de la vergüenza, del cumplimiento voluntario del deber, y no como la causa principal de las desgracias, la cual es necesario cambiar ante todo.

Con este vuelco de pensamiento, Kant también "compaginó" el ideal de la Ilustración con el ideal del cristianismo, la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano con el Sermón de la Montaña, a

Robespierre con Cristo... Como resultado, en el principio "Libertad, Igualdad y Fraternidad" fue mellado su filo abiertamente político y la combativa consigna que levantó a los parisienses al asalto de la Bastilla fue corregida de tal forma que se convirtió en un llamado al autoperfeccionamiento moral, en un buen deseo, en el principio de la "buena voluntad"...

Y de todas formas el ideal de la Ilustración, despojándose de la toga ensangrentada del asesino –tirano-republicano de la antigua Roma y vestido de limpia levita de maestro moralista de escuela, quedaba vivo. Por eso, todas las mentes avanzadas de la Alemania de entonces vieron en la *Crítica de la razón práctica* el evangelio de la nueva fe: la fe en el hombre sabio, bueno y orgulloso como el único Dios de la tierra. Así entendieron a Kant todos sus brillantes contemporáneos: tanto Fichte, como Beethoven, Schiller, Hegel, Schelling y Goethe.

Pero los discípulos pronto llegaron más allá del maestro. El kantiano Fichte admitió, en calidad de medio "legal", también la violencia –no conviene esperar a que el ideal de la ética kantiana alcance al último principito y popecillo. Es suficiente que se apodere de la mayoría de la nación y a los tercos ortodoxos de la vieja fe se puede y se debe –para su propio bien y para el bien general- someter por la fuerza a la subordinación de sus exigencias. Schelling y Hegel tampoco rechazaban la violencia –sólo sin los "extremismos" jacobinos, sin el sangriento terror, sin la guillotina y otros tiernos juguetitos. La encarnación terrestre del ideal para Hegel se hizo en Napoleón, comandante en Jefe del ejército de la Revolución, héroe de la Tercera Sinfonía de Beethoven: "Yo vi al Emperador, esta alma universal; él iba a caballo por la ciudad para un reconocimiento. Experimentas un extraño sentimiento, viendo ante sí a tal personalidad, la cual aquí, desde este punto, sentado en el caballo, se eleva sobre el mundo y lo vuelve a crear..."

El ideal estaba trazado, el fin claro y el pensamiento se concentraba ahora con más frecuencia en la búsqueda de los modos de su realización. A muchos les parecía que la cuestión ahora consistía no tanto en la investigación de la verdad, como en la propaganda y divulgación de los principios ya definitivamente formulados por Kant. Unos depositaban sus esperanzas en la fuerza del arte, otros en el phatos del ejemplo moral personal. La fría racionalidad, como acero, de los juicios kantianos parecía ya rebasada. Los poetas y pensadores caían cada vez con más frecuencia en un tono proféticamente inspirado.

Uno de los pocos que conservó el respeto hacia la exactitud matemática de las construcciones kantianas fue Hegel. En sus tempranos trabajos, coronados por la famosa *Fenomenología del Espíritu*, se esforzó en ordenar lógicamente las imágenes de los acontecimientos histórico-universales, dibujar sus esquemas fundamentales, separar la esencia del asunto de la heterogénea piel de los detalles, para comprender aquellas vías por las cuales la humanidad realiza sus ideales y pensamiento, realiza su "predestinación". Pero la historia de los acontecimientos del pasado y del presente demostraba con suficiente claridad que en la balanza de los destinos del mundo la "bella alma", en la que confiaba Kant, pesa muy poco, incomparablemente menos que las "pasiones y la fuerza de las circunstancias, de la educación, del ejemplo y los gobiernos...", depositados en el otro platillo. La prédica moral todavía no había hecho a nadie bueno, si él antes no hubiera sido bueno.

Mal anduvieran los asuntos del ideal si la única arma en su lucha mortal con las terribles fuerzas de los "existente" fueran sólo las generosas frases y las exhortaciones. Demasiado tiempo hubiera que esperar la victoria ¿y no quedaría el ideal kantiano a un lado, como el ideal de la Iglesia? ¿No perderá él la cabeza como Robespierre?

En Kant y Fichte resultó así, incluso teóricamente hablando en plata; sus esperanzas se reducían a que en el alma de cada hombre, incluso del más perdido, arde de nacimiento el débil fuego de la "humanidad", existe un germen del "mejor Yo" que le da a conocer la voz de la vergüenza y que cada hombre, aunque sea vagamente, siente la atracción hacia la verdad.

El "mejor Yo" (según la original y alambicada terminología de Kant y Fichte: el "yo trascendental") es perfectamente igual, absolutamente idéntico en cada hombre viviente (en el "yo empírico"); este es el mismo Yo, sólo que multiplicado, repetido sin cambio alguno, algo así como un conjunto infinito de idénticas huellas, hechas por el mismo patrón. Cada copia puede ser algo más clara o más oscura, más precisa o más difusa que la otra, pero de todas formas se trata del mismo patrón, sólo que multiplicado.

¿Pero, dónde, entonces, en qué particular salón de medidas y pesos se conserva el primer patrón, con el cual ante una necesidad, se pudiera comparar cualquier copia por separado? Tal salón de medidas y pesos no existe por ningún lado en el mundo "exterior", contestan Kant y Fichte. Ni en la tierra pecadora, ni en los cielos de la religión. El retrato patrón del "mejor Yo" no existe al margen de sus propias copias, como una primera imagen particular, situada fuera de ellas. El existe en ellas y a través de ellas, en sus copias, grabadas "dentro" de cada ser viviente, en su "alma".

Y la gente puede sólo reconstruir el patrón en su imaginación con aquellos "rasgos generales", que están presentes en la composición de cada "Yo empírico", componiendo su "mejor Yo", enturbiado y desfigurado por cualquier otra circunstancia, por la "incondicionabilidad" de aquel material en el cual está grabado.

Por otra parte, todos aquellos rasgos que diferencia a un ser viviente de otro, precisamente por eso es que no entran en la composición del "mejor Yo". Ellos dimanan precisamente de la desfiguración, dependen de las desviaciones de la condición de aquél "material empírico" en el que fue hecha la copia.

Tal retrato-patrón del "mejor Yo" –reconstruido en la imaginación- es precisamente aquello que llaman ideal. De otra forma, fuera de la imaginación, él no existe. Pero existiendo sólo en la imaginación, el ideal "posee fuerza práctica", sirve de modelo regulador de la conducta real del hombre..."El ideal sirve en tal caso de protoimagen para la definición total de sus copias –razona Kant en *Crítica de la razón pura*- y nosotros no tenemos otro criterio para nuestros actos como no sea la conducta de este hombre divino en nosotros, con el cual nos comparamos, nos valoramos y gracias a esto rectificamos, no estando nunca, sin embargo, en condición de compararnos con él".

"Aunque no se pueda presuponer la realidad objetiva (la existencia) de estos ideales, menos se puede sobre esta base considerarlos una quimera: ellos dan la necesaria medida a la razón, la cual necesita del concepto de qué es en su género lo perfecto, para por él valorar y medir el nivel y los defectos de los imperfecto". De otra forma –ante la ausencia en la imaginación del patrón ideal de la "conducta verdaderamente humana"- el hombre queda para siempre esclavo de "lo existente", queda sólo como punto en el que recaen las fuerzas exteriores, sólo como astilla, que lanzan de aquí para allá las olas del mar de lo mundano...Queda atado a las cadenas de hierro de las "causas externas", como esclavo de las condiciones de lugar y tiempo.

De aquí se desprendía también una recomendación práctica: siempre culpa a la voz del deber y en ningún caso a la presión de circunstancias "exteriores" (con relación al deber). Siempre y en todos los casos empréndela contra la tendencia de la vida "empírica", es decir, real, dirigida

contra el deber. Actuar así no es nada fácil, pues es necesario no sólo saber escuchar la voz del deber, ahogada por los estruendos de las batallas, de los gritos de los jefes, por los gemidos del hambre y del dolor, del chillido del amor propio ofendido, de la vanidad y el interés heridos, de los gemidos de la desesperación y el miedo, sino también tener todavía valentía de seguir esta voz, superando en sí mismos al esclavo de todos los motivos enumerados y de muchos otros más.

Al final tenemos que todo el mundo empírico –tanto "fuera" como "dentro" del propio hombre –resulta enemigo del ideal y nunca, bajo ninguna circunstancia, puede ser su aliado. En la vida empírica el ideal nunca, por su propia esencia, puede ser realizado.

Si el ideal tuviera un parecido con algo, sería acaso con el mazo de heno ante el hocico del burro, atado a una ramita sujeta al jaquimón puesto en su cuello. Siempre estará delante, no importa cuán rápido se desplace hacia él el burro. Según Kant y Fichte, el ideal es absolutamente parecido a la línea del horizonte, a la línea imaginaria de contacto de la tierra pecadora con los cielos de la verdad, la cual se aparta a lo lejos exactamente en la medida en que se acercan a ella.

En realidad, tal línea no existe ("no se puede presuponer la realidad objetiva –la existencia- de los ideales"). Pero como ilusión de la imaginación sí hace falta tenerla; de otra forma no hay criterio sobre la dirección correcta de los caminos del autoperfeccionamiento; por tanto, no hay tampoco "libertad", sino que hay sólo una esclavitud prisionera de las "circunstancias externas, de las condiciones de lugar y tiempo".

Precisamente, por eso, uno no se puede representar el ideal bajo la forma de resultado terminado, de producto de actitudes y acciones, bajo la forma de imagen de perfeccionamiento "teórico" o "práctico" (es decir, moral). El hombre bajo la forma de ideal puede tener sólo la

tendencia hacia la verdad, pero nunca la propia verdad. Y el propio ideal puede ser creado no en forma de "modelo de perfección" sensitivo-contemplativo, sino sólo en forma de tendencia hacia la perfección, en forma de "principio regulativo de las acciones", y no en forma de contorno del resultado de las acciones, de contorno del producto terminado.

¿Pero no será demasiado parecido el razonamiento de nuestro filósofo a la "ortodoxia", a la "idolatría" religiosa, a aquella forma de servicio al "mejor Yo", que se realiza en las procesiones católicas? ¿Será tan grande la diferencia – "reunirse con Dios" en la contemplación de íconos y estatuas, acompañando todas las actividades con movimientos corporales correspondientes bajo la música del órgano, o en la contemplación "pura"? En la vida real el ideal de Kant y Fichte es irrealizable, es tan de ultratumba como el ideal de la Iglesia católica. Tanto allá como aquí, al fin y al cabo, todo se reduce al martirizante procedimiento de aplacar todos los deseos, inclinaciones y necesidades "terrenales", a un ascetismo severo. ¿Seducirás con tal ideal a un ser viviente, que tiende activamente hacia una vida pletórica aquí, en la tierra? Un ser viviente justamente considera que más vale pájaro en mano que cientos volando.

¿Y en qué se sostiene el optimismo de Fichte, de este héroe consecuentísimo del "imperativo categórico"? Apoyándose en la fuerza victoriosa del ideal, en su inspirado discurso "Sobre la dignidad del hombre", exclama: "¡Acorrálenlos, desbaraten sus planes! Ustedes pueden aguantarlos, pero, ¿qué significan miles y de nuevo miles de años en los anales de la humanidad? Lo mismo que un ligero sueño matutino al despertar".

¿En los anales de la humanidad? Completamente posible. Pero mientras la humanidad se deleita con este ligero sueño matutino, millones y millares de seres vivientes son cubiertos por el sueño de la muerte, del cual,

por desgracia, ya no se despierta. Para el hombre (y no para la humanidad) la diferencia entre el sueño matutino y el sueño de la muerte es harto esencial, y aquí juega su rol no un "milenio", sino sobre todo un decenio, y de nuevo otro decenio...

Así que si para la "humanidad" la filosofía de Kant y Fichte es consoladora, para el hombre viviente no lo es de ningún modo. Por eso, el hombre de carne y hueso es propenso, una vez conocida esta filosofía, a regresar de nuevo al seno de la vieja "ortodoxia", la cual le promete personalmente por lo menos alguna recompensa por los sufrimientos que soportó en la tierra pecadora. Y, como resultado, el hombre rechaza la orgullosa tesis de Kant y Fichte, según la cual el propio hombre es el único Dios en la tierra, y prefiere pensar que fue creado a su imagen y semejanza por un sabio, bueno y justo señor, creador, fundador e intendente, situado fuera de él.

Si el "Dios interno" –el "mejor Yo", el "Yo trascendental"- resulta en realidad tan indefenso que diariamente cualquier príncipe, cualquier fresco, cualquier vendedor, cualquier suboficial lo pisotea, burlando el "mejor Yo" en otros hombres y en sí mismo, él preferirá la fe en el "Dios exterior". El Dios católico- ortodoxo promete recompensar el bien y castigar el mal aunque sea después de la muerte, mientras que el Dios de Kant y Fichte ni siquiera esto promete. Martirízate, sufre, resiste y supera en ti el deseo de felicidad y alegría y lograrás la felicidad superior, "trascendental". Tú disfrutarás con la conciencia de tu propia bondad. Tú lograrás la paz en ti mismo, pensarás y actuarás en correspondencia con la voz de la vergüenza, y todos los otros motivos pierden el poder sobre ti.

Cuando semejante superación total e incondicional de su "Yo empírico" sea alcanzada por todos los hombres sobre la tierra, y cuando cada hombre por separado aprenda a pensar y a actuar tal y como se lo dice su "mejor

Yo” (y este es el mismo en cada uno), entonces desaparecerán de la tierra las discordias, divergencias, altercados y contradicciones. El estado de “guerra de todos contra todos” cederá lugar a la “paz eterna”, reinará el acuerdo total, la unidad total, la identidad plena de todos los Yo. Todos los Yo aislados como si se fundieran en el seno del mismo gran Yo humano, en una “gran unidad del espíritu puro”, como se expresa Fichte.

Verdad es que Fichte aquí mismo agrega: “La unidad del espíritu puro es para mí el ideal inalcanzable, el fin último, el cual nunca será llevado a la realidad”. Lo sensible, lo concreto, lo objetual, lo tosco, lo visible del estado paradisíaco de la “gran unidad” imaginárselo es imposible. Esto es sólo un “principio regulador” abstracto, teórico-especulativo del autoperfeccionamiento de cada Yo aislado, de cada individuo humano por separado. La identidad total, el absoluto “uno y lo mismo”, en cuyo transparente éter se borran todas las diferencias entre los hombres, entre los estamentos y profesiones, entre las naciones y los pueblos, es precisamente el hombre en general, la humanidad como tal.

“La tierra y el cielo, el tiempo y el espacio y todas las fronteras de la sensitividad desaparecen para mí en este pensamiento: ¿y cómo es que desaparece para mí también el individuo? ¡A él no regresaremos de nuevo! (Fichte).

Se obtuvo algo muy parecido a la antigua filosofía de los sabios indios, los cuales lograron más o menos el mismo estado –la pérdida total de la autoperfección del propio Yo- en el nirvana, en el no-ser, en la nada, en la muerte absoluta, donde languidecen todos los colores, todos los sufrimientos, todo. Es suficiente sólo sumergirse en la contemplación abnegada de su propio ombligo: juzga y mira hacia él por horas, mientras no languidezca la luz en los ojos. Y si la realización del “ideal inalcanzable” de Fichte de todos modos se intenta representar visualmente, entonces se verá así: todos los restantes Yo que componen

la humanidad arrojan sus asuntos terrestres y se sumergen en la contemplación de su "mejor Yo". Se sientan y miran a la profundidad de su Yo, deleitándose con el propio acto de la contemplación del absoluto, infinito, incoloro y silente vacío, en el cual se apagan todas las diferencias empíricas, donde no hay ni cielo, ni tierra, ni individuo y sólo hay la "gran unidad única".

Se sobreentiende que en este Yo no hay ninguna diferencia (por consiguiente, ni divergencias, ni luchas), precisamente porque el propio concepto de "Yo en general", "Yo como tal", "Yo-Yo" ha sido obtenido por vía de la abstracción de todas las diferencias entre los "Yo empíricos", reales. Queríamos obtener el concepto del "verdadero Yo" y obtuvimos...El vacío como límite y el ideal como última finalidad del autoperfeccionamiento de cada Yo aislado.

Tal conclusión es inevitable si se adopta con antelación aquella lógica, con ayuda de la cual se obtuvo: toda la construcción de Kant y Fichte extiende sus raíces al grueso de *Crítica de la razón pura*, al sistema de reglas lógicas del pensamiento allí expuestas.

La báriña gorda de "los frutos de la Ilustración" exclamaba: "¿Y cómo se puede negar lo sobrenatural? Dicen: en desacuerdo con la razón. Pero, si es que la razón puede ser tonta, ¿entonces qué?"

En Kant, con su "razón pura", ocurre algo parecido, aunque difícilmente puedas llamarle "tonta". La "razón pura" no se atreve a emitir un juicio definitivo acerca de lo "sobrenatural" (¿existe o no existe?) precisamente porque ella es suficientemente sabia y conoce demasiado bien sus propias posibilidades, autocríticamente las valora.

La *Crítica de la razón pura* circunstanciadamente expone la lógica-ciencia sobre el pensamiento –desenvuelve el sistema de reglas, de esquemas del pensamiento correcto. Kant quiere previamente afinar el instrumento, y ya después con su ayuda resolver al fin, utilizándolo

minuciosa y cuidadosamente, todas las malditas cuestiones por las que se bate milenios enteros la "desdichada" humanidad.

Ante todo, Kant intentó hacer el balance de todo lo que se había hecho en la ciencia lógica antes de él, para resaltar en su bagaje teórico sólo lo indiscutible, sólo lo que definitivamente quedó y depurar a la ciencia de todos los postulados dudosos. El decidió decantar en la lógica aquél su núcleo imperecedero, el cual se mantenía intocable ante cualquier discusión de las que se daban por espacio de dos milenios; sólo lo indiscutible, sólo lo absolutamente evidente para todos, para cualquier hombre, para en lo adelante seguir construyendo sobre un fundamente absolutamente indestructible. Tal fundamento, según el pensamiento de Kant, debe ser totalmente independiente de cualquier divergencia parcial entre los filósofos en lo tocante a otras cuestiones: la cuestión de la naturaleza y del origen del "pensamiento", sobre la relación del pensamiento hacia las cosas, sentidos y estados anímicos del hombre, sus simpatías y antipatías, etc.

Separando de la historia de la lógica el buscado "residuo", Kant se convenció de que no quedaba tanto: una serie de reglas perfectamente generales, formuladas ya por Aristóteles y sus comentadores. De aquí su conclusión acerca de que la lógica como ciencia desde los tiempos de Aristóteles "no ha tenido que dar ni un paso atrás, de no considerar una mejoría la eliminación de algunos detalles innecesarios y la exposición más clara, concerniente más a la elegancia que a la exactitud de la ciencia. Curioso también es que la lógica hasta ahora no ha podido dar ni un paso adelante y, por lo visto, parece ser una ciencia completamente terminada y concluida".

En el propio abordaje del asunto visiblemente se manifestaba la pretensión, muy característica en Kant, de estar "sobre la lucha", de estar "por encima de todos los partidos", de resaltar aquello en que todos estaban de

acuerdo, independientemente de las divergencias, altercados y contradicciones de todo género, de resaltar en sus puntos de vista sólo lo "idéntico" y desechar todas las "diferencias". Claro, si la verdad se alcanzara tan fácil, entonces, mejor lógica no se puede esperar...

El conjunto de tales postulados lógicos "comunes" Kant lo agrupa en la "lógica general": "las fronteras de la lógica se definen con total exactitud porque ella es una ciencia que expone circunstanciadamente y demuestra estrictamente únicamente las reglas formales de cualquier pensamiento..."

"Únicamente las formales" significa aquí las absolutamente universales, absolutamente incondicionales, perfectamente independientes de en qué piensa la gente, de cuál es el "contenido" preciso de su pensamiento, de qué conceptos, representaciones, imágenes y términos en él figuran precisamente.

Para la lógica es importante una cosa: que el pensamiento expresado en palabras, en términos encadenados en una hilera tan larga como se quiera, no se contradiga a sí mismo, que sea correspondiente consigo mismo. Todo lo demás no interesa a la lógica y no puede interesarle.

Trazando los límites de la "lógica general", Kant investiga minuciosamente sus posibilidades de principio. Su competencia resulta en extremo estrecha. A fuerza de la señalada "formalidad", es decir de la indiferencia fundamental hacia los conocimientos "de contenido", esta lógica se mantiene neutral no sólo en la discusión de Berkeley con Spinoza, sino también en la discusión de cualquiera de los pensadores con cualquier estúpido que se le haya metido en la cabeza el más cómico disparate. Ella está obligada también a dictaminar al disparate una sanción lógica, si este no se contradice a sí mismo. Así que una autocomplaciente estupidez en correspondencia consigo misma, a los ojos de tal lógica, no se diferencia de la más

profunda verdad. ¿Y cómo puede ser de otra forma? Pues, "la lógica general no contiene y no puede contener ninguna indicación para la capacidad del juicio", la capacidad de "someter a las reglas, es decir diferenciar si algo está subordinado o no a determinada regla".

Significa que se necesita otra lógica o aunque fuera un nuevo apartado. Aquí ya no es posible desentenderse de la diferencia entre los conocimientos según su contenido, (cuestión de la que está obligada a desentenderse la lógica general, puramente formal). Y si la "lógica general" formula las más generales y abstractas "reglas de aplicación del entendimiento en general", entonces, el nuevo apartado debe exponer especialmente las reglas de aplicación del entendimiento a la asimilación de la experiencia real de los hombres, es decir, su aplicación científica. Y aquí el asunto se torna significativamente más complejo.

La ciencia se construye a partir de generalizaciones, en relación con la cuales ella puede presentar garantías más serias que la simple referencia a la experiencia realizada. De lo contrario, sus generalizaciones no tendrían más valor que el tristemente célebre juicio "todos los cisnes son blancos": el primer hecho que caiga amenaza con derribarlas como un castillo de naipes. Y confiar en tal ciencia fuera bastante inseguro.

Algo más tarde un ingenioso filósofo imaginó una graciosa alegoría, que ilustra el pensamiento de Kant. En una pollería vive una gallina; cada mañana aparece el dueño y le trae granitos para que picotee. La gallina, indudablemente, hace una generalización: la aparición del dueño está ligada a la aparición del granito. Pero en un maravilloso día, el dueño no aparece con granitos sino con un cuchillo, con lo que le demostró a la gallina que no le estaría de más tener una idea más seria acerca de las vías de la generalización. Los juicios de procedencia y contenido puramente empíricos son exactos sólo con relación a

aquella experiencia de la cual han sido sacados. En ningún momento es conveniente extenderlos a las cosas que no han pasado por esta experiencia. Ellos son exactos sólo con esta cláusula: todos los cisnes que, hasta el momento, han pasado por el campo de nuestra vista, son blancos.

Los juicios teórico-científicos deben ser justos sin esta cláusula. De aquí el problema: ¿es posible (y de serlo, entonces, por qué) de la "experiencia" pasada (por consiguiente, de una parte de la experiencia) sacar una generalización que pretenda a una significación también con relación a la experiencia futura? ¿Por qué estamos convencidos de que el juicio "todos los cuerpos de la naturaleza tienen extensión" no puede ser refutado por la experiencia posterior, no importa cuánto se alargara, o cuán ancho se espaciara ésta?

La única respuesta que encuentra Kant consiste en lo siguiente. El aparato de nuestra percepción (la vista, el tacto, etc.) está construido de forma tal que todas las cosas del "mundo exterior" las representa ante nuestra conciencia como extensas, como determinadas en el espacio. Por eso, en nuestra "experiencia" la cosa puede ser incluida sólo en calidad de "extensa".

E incluso si en la naturaleza existen cosas "sin extensión" (y si existen o no, lo desconocemos) las percibimos como "extensas". O simplemente no las percibimos.

Por ejemplo, si suponemos que nuestra vista está estructurada de tal forma que no percibimos ningún otro color que no sea el azul, entonces el juicio "todos los cisnes son azules" lo tomaríamos por "universal y necesario", por correcto en relación con cualquier experiencia futura posible.

De aquí Kant llega a la conclusión de que debe existir una lógica, al margen de la general, que trate especialmente sobre las reglas de aplicación teórica ("apriorística", en su terminología) del intelecto. Ella debe proporcionar un

conjunto de esquemas, actuando en correspondencia con los cuales formamos juicios teóricos, generalizaciones, con pretensiones a un carácter "universal y necesario" (en los límites de cualquier experiencia posible e imaginable).

Esta parte de la lógica ya puede y debe servir de Canon (si no de Organon) del conocimiento científico-teórico. Kant le otorga la denominación de "lógica de la verdad" o "lógica trascendental".

Las formas (esquemas) lógicas verdaderamente primitivas de la actividad del pensamiento ahora ya no serán más la ley de la identidad y la prohibición de la contradicción, sino los esquemas universales de la unificación, mezcla de diferentes representaciones, extraídas de la "experiencia" por el individuo.

Kant encontró el defecto radical de la lógica anterior en el hecho de que ella en ningún caso intentó examinar y analizar estos esquemas fundamentales de trabajo de nuestro pensamiento, del acto de producción de juicios: "Yo nunca me satisfacería con la definición del juicio en general, dada por aquellos lógicos, que dicen que el juicio es la representación sobre la relación entre dos conceptos...En esta definición no está señalado en qué consiste esta relación".

Si no se ladea semejante cuestión, no hará falta gran perspicacia para percatarse de que la relación que le interesa a Kant es siempre una categoría. Las categorías, es decir, los momentos lógicos de todos los juicios "son en esencia diversos modos posibles de unificar las representaciones en la conciencia – escribe en Prolegómenos para toda metafísica futura -, los conceptos sobre la necesaria unificación de las representaciones en la conciencia, o sea, principios de juicios objetivamente significativos. Por ejemplo, la cópula "es" en un juicio, expresando una relación, "tiene como objetivo precisamente diferenciar, de lo subjetivo, la unidad objetiva de representaciones. Las categorías son justa y

esencialmente aquellos primitivos esquemas de trabajo del pensamiento, gracias a los cuales en general se torna posible una experiencia coherente: "Así como la experiencia es el conocimiento a través de percepciones ligadas entre sí, las categorías son, entonces, en esencia las condiciones de la posibilidad de la experiencia y, por eso, a priori son aplicables a todos los objetos de la experiencia", "nosotros no podemos pensar ni un objeto de otra forma que no sea con ayuda de las categorías...". "Por todo eso, la lógica, si quiere ser ciencia sobre el pensamiento, no puede ser otra cosa que un coherente sistema ("tabla") de categorías. Precisamente, las categorías componen las formas (esquemas) de la producción de conceptos, esquemas para la extracción de conclusiones generales de la experiencia personal, es decir, juicios universales y necesarios, el conjunto de los cuales componen la ciencia..." Pero aquí llegamos al punto más curioso de la teoría lógica de Kant.

Las categorías permiten al hombre sacar de su experiencia personal algunas verdades universales, y la "lógica trascendental" lo enseña a actuar correctamente ante esto. Sin embargo, ante el hombre se levanta todavía otra tarea, para cuya solución no pueden ayudarlo ni la "lógica general" ni la "lógica trascendental de la verdad": la tarea (o el problema) de la síntesis teórica total, la unificación de todas las generalizaciones teóricas aisladas en una única teoría. Se trata aquí ni ya de la unidad de los datos sensoriales de la experiencia en la composición de un concepto, ni de las formas (esquemas) de unificación de fenómenos sensibles y contemplables en el entendimiento, sino de la unidad del propio "entendimiento" y los productos de su actividad generalizadora.

Y en la lógica de Kant surge todavía un piso, un tipo de "metalógica de la verdad", situando bajo su control ya no los actos aislados de la "generalización de la experiencia", sino todo el proceso de generalizaciones de la Experiencia

con mayúsculas. No funciones aisladas del pensamiento, sino todo el pensamiento en general.

La tendencia a la creación de una teoría única, completa con relación a cualquier objeto es natural y arraigada. El pensamiento no puede contentarse con el sencillo amontonamiento de aisladas generalizaciones, aunque cada una de ellas tenga "carácter universal y necesario". El pensamiento siempre trata de enlazarlos en una teoría acabada, desarrollada desde un principio único.

La capacidad que garantiza la solución de esta tarea se llama en Kant "razón", (a diferencia del "entendimiento", como capacidad de producir conclusiones aisladas, "particulares", desde la experiencia). La "razón" como función sintetizadora (unificadora) superior del intelecto (en ello radica su tarea especial) "tiende a lograr una unidad sintética, la cual se piensa en categorías, hasta lo absolutamente incondicional".

La cuestión reside en que sólo dentro de tal "síntesis" completa cada generalización aislada y "particular" de la experiencia se convierte en totalmente justa en el sentido de la universalidad y la necesidad.

Pues sólo dentro de cada síntesis se pueden estipular todas las condiciones bajo las cuales una generalización puede considerarse indiscutiblemente justa. Y es que sólo entonces la generalización adquiere garantías ante la amenaza de ser refutada por una nueva experiencia, por nuevas e igualmente correctas generalizaciones...

Por eso, si la generalización teórico-científica ("apriorística", según la terminología de Kant) debe delimitar con precisión aquellas condiciones bajo las cuales es exacta, y si el inventario completo de "definiciones" ("predicados") del concepto presupone, correspondientemente, el inventario completo de las condiciones de su veracidad, entonces la "razón" es necesaria no sólo allá donde se trata de llevar "todos" los conceptos concebidos a un sistema único, sino también en

el acto de cada generalización aislada, en el procedimiento de la definición de cada concepto.

Pero es aquí donde precisamente se oculta la astucia del asunto. Ante el intento de realizar la síntesis "completa" (de las definiciones del concepto y las condiciones de su veracidad) el pensamiento, con la inevitabilidad contenida en su naturaleza, cae en contradicciones (antinomias) sin salida, básicamente irresolubles con ayuda de la lógica (tanto de la general, como de la trascendental).

El "entendimiento", es decir, el pensamiento que observa precisa e invariablemente todas las reglas de la lógica, cae en el trágico estado de lo antinómico no sólo porque la "experiencia" sea siempre inconclusa, no porque la "experiencia" sea siempre inconclusa, no porque basándose en una "parte de la experiencia" intente hacer una generalización, justa con la relación hacia toda la "experiencia en general". Esto fuera sólo la mitad del mal. La desgracia es que, incluso la experiencia transcurrida, si vamos a tomarla en su conjunto, si vamos a tomarla en su conjunto, también será inevitablemente antinómica. Pues, el propio "entendimiento", si investigamos su –digámoslo así- antinomia, contiene no sólo categorías "diferentes", sino también directamente contradictorias, en modo alguno compatibles una con otra sin contradicción.

Así, en el instrumental del entendimiento tenemos no sólo la categoría de "identidad", sino también su polo opuesto, la categoría de "diferencia". Junto al concepto de "necesidad", en el arsenal de esquemas de los "juicios objetivos" (es decir, en la tabla de categorías) asimismo tenemos el concepto "casualidad". Y así sucesivamente. Más aún, cada categoría es tan justa como su contraria, y la esfera de su aplicabilidad es tan amplia como la propia "experiencia".

Y cualquier fenómeno observado por nosotros en espacio y tiempo, en principio puede ser asimilado tanto en una como en otra categoría. Yo puedo investigar

cualquier objeto (y cualquier conjunto de tales objetos, cuán amplio se quiera) tanto bajo el punto de vista de la "cantidad", como desde el punto de vista de la "calidad". Yo puedo verlo como "causa" (de todos los acontecimientos que le suceden), pero con el mismo derecho puedo considerarla también "efecto" (de todos los acontecimientos precedentes). Ni en uno ni en otro caso yo violé ninguna de las reglas "lógicas". Y, como resultado, cualquier fenómeno –en dependencia, de con qué categoría precisamente yo lo pienso- puede servir de base para acciones lógicas diametralmente contradictorias, cualquier fenómeno ofrece en la expresión lógica dos juicios igualmente correctos, tanto desde el punto de vista de la lógica como desde el punto de vista de la "experiencia", y, con todo, mutuamente excluyentes.

Así que en relación con cualquier objeto en el universo pueden ser expresados dos puntos de vista igualmente justificados y, no obstante, mutuamente excluyentes. Y, finalmente, obtendremos dos teorías, cada una de las cuales es creada con absoluto rigor, de acuerdo tanto con las reglas de la lógica, como con todo el conjunto de los datos empíricos. Por eso, el "mundo pensado", o el mundo tal y como lo pensamos, es siempre "dialéctico", desdoblado en sí, lógicamente contradictorio, lo cual se da a saber en cuanto pretendemos crear una teoría que incluya como principios suyos todas las "síntesis" particulares, todas las generalizaciones particulares.

La inevitable antinomicidad, arraigada en la propia naturaleza del pensamiento, se pudiera eliminar sólo por una vía. Y es precisamente ésta: sacando de la cabeza, del "instrumental del entendimiento", justo la mitad de todas las categorías. Declarando una de las categorías polares como legítima y prohibiendo utilizar la otra polares como legítima y prohibiendo utilizar la otra desde hoy y por los siglos de los siglos.

Pero, hacer esto es imposible, sin privar de sentido, al unísono, también a aquella categoría, la cual –por algo-decidimos conservar. Incluso ¿cómo decidir cuál de ellas dejar y cuál prohibir? ¿Indicar a todos los seres pensantes contemplar en adelante todos los hechos de la experiencia sólo desde el punto de vista de su "identidad", de su "igualdad" y prohibir registrarlos sentido de la "diferencia"? ¿Y por qué no al contrario?

No obstante, toda la anterior "metafísica dogmática" intentó proceder precisamente así. Ella comprendía que de lo contrario era realmente imposible librarse de las antinomias dentro de la comprensión científica. Y declaró, por ejemplo, la "causalidad" un concepto puramente subjetivo, una sencilla denominación para aquellos fenómenos, cuyas "causas" hasta ahora no conocemos y de esta forma, se convirtió la "necesidad" en la única categoría objetiva. Exactamente igual procedió con la "calidad" considerándola pura ilusión de nuestra sensitividad, al tiempo que elevó la "cantidad" al rango de única característica objetiva de la "cosa en sí", etc. y etc.

(Por eso mismo Hegel llamaba al referido método de pensamiento "metafísico". Y es realmente característico para la "metafísica" pre-kantiana, que intentaba desprenderse de las contradicciones a cuenta de la simple ignorancia de la mitad de las categorías establecidas –"de los principios de juicios con significación objetiva"-declarándolas principios de juicios de contenido "puramente subjetivo"... de juicios no-científicos). El propio Kant, encontrando la raíz de la antinomicidad del pensamiento en la presencia de categorías diametralmente contrapuestas, con toda justicia consideraba que la filosofía no tiene ningún fundamento para preferir una de las categorías polares en detrimento de la otra. ¿Pero, cómo entonces salir de tal callejón sin salida?

La única salida que encuentra Kant es el reconocimiento de la eterna antinomicidad de la "razón".

La antinomicidad (contradictoriedad lógica) en esencia es el castigo al "entendimiento" por el intento de sobrepasar sus derechos legítimos, por el intento de realizar la "síntesis absolutamente total" de todos los conceptos, es decir, expresar un juicio sobre cómo es la cosa en sí misma, y no sólo "en cualquier posible experiencia".

Intentando expresar un juicio tal, el "entendimiento" vuela a aquellos dominios donde son impotentes todas sus leyes y prescripciones. Comete un crimen contra las fronteras de su propio uso, vuela más allá de los límites de "cualquier experiencia posible". Por esto será castigado con la contradicción toda vez que el teórico se ufane, pensando que ya construyó una teoría, que abraza con sus conceptos toda la infinita diversidad del material empírico en su esfera y, con ello, abarcó la "cosa en sí" tal y como es, independientemente y antes de su refracción a través del prisma de nuestra sensibilidad y entendimiento... La aparición de la contradicción lógica es valorada por Kant como un indicador de la eterna inconclusión de la "experiencia" y, por consiguiente, también de la teoría en ella basada.

La inevitable antinomicidad del "entendimiento", que intenta realizar la "síntesis incondicional", es decir, resolver la tarea de la "razón", fue nombrada por Kant "estado natural de la razón" – por analogía con la tesis de Hobbes sobre la "guerra de todos contra todos", como estado natural del género humano. En el "estado natural" el entendimiento se cree como si fuera capaz, recurriendo a la "experiencia" limitada en "tiempo y espacio" de elaborar conceptos y teorías que tengan incondicionalmente carácter universal.

La conclusión de Kant es ésta: un análisis suficientemente estricto de cualquier teoría, que declare la pretensión a una síntesis absolutamente total, a una significación "incondicional" de sus afirmaciones, siempre

descubrirá en su composición antinomias más o menos hábilmente enmascaradas.

El entendimiento, ilustrado con la comprensión crítica de esta circunstancia, consciente de sus derechos legítimos y sin pretender volar a esferas "trascendentales" (más allá de sus límites para él), siempre tenderá a una "síntesis total", pero nunca se permitirá afirmar que ha alcanzado ya esta síntesis. Será más modesto.

Y comprendiendo que en relación con cualquier "cosa en sí" siempre son posibles, en última instancia, dos teorías igualmente correctas (tanto desde el punto de vista de los hechos), el entendimiento ya no va a tender a una victoria completa y definitiva de una de ellas y a la derrota definitiva de la otra. Los contrarios teóricos, en lugar de llevar una guerra permanente uno con otro, debieran instituir entre sí algo así como una coexistencia pacífica, reconociendo mutuamente los derechos de uno y otro a la verdad relativa, a una "síntesis particular".

Ellos deben, por fin, comprender que en relación con la "cosa en sí" quedará siempre como "x" eterna, que permite interpretaciones diametralmente contrapuestas. Pero estando igualmente errados en relación con la "cosa en sí", ellos están igualmente certeros en otra relación: en el sentido de que el "entendimiento en general" (es decir, la "razón") tiene dentro de sí intereses contrapuestos, igualmente valiosos y justos.

Así, una teoría se ocupa de la búsqueda de los rasgos "idénticos" (digamos, del hombre y del animal, del hombre y la máquina), y la otra, precisamente al contrario, le interesan las "diferencias" entre uno u otro. Cada una de ellas persigue un interés particular de la "razón" y englobar sus construcciones en una teoría no contradictoria es imposible porque la "identidad" no es la "diferencia", es la "no-diferencia", y viceversa. Y ninguna de ellas descubre el cuadro objetivo de la cosa, tomada "en sí",

independiente de su refracción a través del prisma de categorías lógicamente contradictorias.

"En el estado natural el punto final a la discusión es puesto por victoria, de la cual se ufanan ambas partes y, tras la cual, la mayoría de las veces, sigue una paz insegura, establecida por la autoridad metida en el asunto; en el estado jurídico el asunto termina con un acuerdo, el cual, profundizando aquí en la propia fuente de la discusión, debe asegurar una paz eterna".

Así, en función de supremo postulado "apriorístico" y de ley del "pensamiento correcto", interviene aquí la conocida "prohibición de la contradicción lógica", un tipo de "imperativo categórico", sólo que no en el campo de la moral, sino en el campo de la lógica. En forma de ese imperativo lógico Kant impone al pensamiento teórico un ideal, el cual consiste en la completa y absoluta "no-contradictoriedad" del conocimiento, es decir, en la completa y absoluta "identidad" de las representaciones científicas de todos los hombres sobre el mundo y sobre sí mismos.

Pero el propio Kant demuestra que el buscado estado de bienestar es realmente inalcanzable, que este quedará por siglos sólo como un "ideal inalcanzable" del conocimiento científico, que la "no- contradictoriedad del conocimiento" es algo así como un pájaro azul, que deja de ser azul en el momento en que el hombre tiene la suerte de atraparlo... De aquí Kant saca una conclusión: por los medios de la ciencia (por fuerzas de la "razón teórica") la cuestión sobre la "esencia del hombre", y más aún sobre el "ideal", no se puede resolver. La "razón teórica" aquí inevitablemente sufre un fracaso, confundiéndose en insolubles contradicciones.

Es precisamente por eso que el "ideal" de la ética kantiana no puede demostrarse por la vía lógico-científica. Aquí hay que hacer reverencia ante la "razón práctica" y, por objetivos puramente prácticos, tomar por verdadero

que, aparte del "mundo de los fenómenos", inteligibles para la ciencia, existe también Dios, la inmortalidad del alma, la libre voluntad, es decir, todas aquellas "cosas" que la "razón teórica" no es capaz ni de demostrar, ni de refutar...

Claro que a Kant le interesaban no los cuentos religiosos de por sí. Tanto Dios como la inmortalidad del alma le preocupaban ante todo como modo de fundamentación del concepto de libertad, este principio de la organización de la vida humana.

El asunto es que la Ciencia y la Lógica, como las entendía Kant, son absolutamente incompatibles con el concepto de libertad. En el "mundo de los fenómenos", el cual es investigado por la ciencia, reina absolutamente la necesidad, enlazada a una infinita y variada cadena de causas y efecto. Si vamos a contemplar al hombre con los ojos de la ciencia, como diminuta partícula del "mundo de los fenómenos" en el espacio y el tiempo, entonces no queda ninguna esperanza para la "libertad" –más exactamente, para la "liberación"- del hombre de las cadenas férreas de la necesidad. Al contrario, cada nuevo éxito de la ciencia forjará sólo un nuevo eslabón en la infinita cadena, demostrará sólo un nuevo hilito por el cual el "mundo de los fenómenos" tira de cada hombre como marioneta en un teatro de títeres, determinando (aunque el propio hombre no lo sepa) cada uno de sus actos, cada uno de sus deseos, cada uno de sus pensamiento. Y si la ciencia que aclara todas las condiciones y causas de los acontecimientos "subjetivos" está en lo cierto, entonces los conceptos de libertad e ideal corresponde botarlos de la cabeza, como quimeras vacías, como ingenuas ilusiones, tras las cuales se esconde sencillamente la todavía desconocida necesidad: al hombre le parece "libre" aquella acción o intención suya, cuya "causa" no conoce, no aclaró, no explicó y no expresó en una fórmula...

Y mientras más amplia se torna la esfera de la necesidad, descubierta por la ciencia, más estrecha se hace la esfera de la "libertad" imaginaria. Mientras más lejos llegue el hombre por vía del conocimiento teórico-científico, más completa y claramente se convence de que cada uno de sus actos y cada uno de sus pensamientos es sólo consecuencia de la acción causal del "mundo de los fenómenos" sobre él.

Como resultado, tenemos que tanto el "mundo de los fenómenos" como la lógica que asegura su conocimiento teórico-científico, como la ciencia que habla en nombre del "mundo de los fenómenos", resultan en principio enemigos de la libertad, incluso del propio concepto de libertad, y no sólo de la libertad real. Si el "mundo de los fenómenos" registrado por la ciencia, es ese único mundo real en el cual vive el hombre, entonces no sólo ahora no hay "libertad", sino que no puede haberla nunca ni en ningún lugar.

La ciencia afirma: el mundo es tal cual es, y es precisamente tal como debiera hacerse en calidad de efecto necesario de todos sus estados precedentes. Y cada hombre por separado también es precisamente tal como debiera transformarse (y ser) en las condiciones del mundo existente. Toda esta conducta puede explicarse hasta el final (y más aún "justificar") desde el punto de vista de las leyes de la ciencia: la mecánica, la física, la óptica, la química, la fisiología, etc. Pues, las "leyes" universales y necesarias formuladas por la ciencia no son "violadas", como se entiende por sí sólo, ni por el caprichoso príncipe despótico, ni por el tirano funcionario, ni por el villano lacayo, ni por el asesino expoliador, ni por el último descarado. Todos ellos actúan en el marco de aquellas "leyes". De aquellas limitaciones, que la ciencia coloca en el "mundo de los fenómenos", en lo "existente".

Todos ellos actúan –quieran ellos o no- de acuerdo con todas las "leyes de la ciencia". Y si la ciencia es el

conocimiento terminado (en principio, se sobreentiende; y no precisamente hoy) del mundo, entonces el hombre no está en el derecho de indignarse con lo existente, sino que está obligado a someterse a él y reconocer que todo en el mundo está dispuesto precisamente como debe ser. Lo que es, es lo que debió llegar a ser tal como es, es lo que "debe ser".

Y el "ideal", "la representación sobre el fin supremo de la autoperfección del hombre", "el imperativo categórico", "la libertad, la igualdad, y la fraternidad" en tal caso son sólo quimeras de la imaginación, sólo sueños vacíos y fantasías anticientíficas, sólo poesía y bellas letras, incompatibles con el cuadro científico del mundo...La ciencia inculca al hombre: sé esclavo de los "existente".

¿Cómo es que se libra Kant de tan delicada situación? A través de la demostración de que la ciencia (la "razón teórica") en ningún caso da y, lo principal, en principio no puede dar al hombre un conocimiento definitivo. En realidad, el mundo no es tal como lo pinta la ciencia, ella puede dar sólo una descripción matemática de los "fenómenos", es decir, de aquellos "efectos" que el mundo real da a conocer a través de los órganos de los sentidos del hombre, en su "contemplación", en su "conciencia", dentro de su propio Yo. Nada más.

Aquel cuadro, que el "mundo real" (el mundo de las "cosas en sí") despierta en nuestra imaginación y visión, "dentro de nuestro Yo", en esencia, depende de cómo está estructurado este Yo, e incluso de cómo está "dispuesto" de ánimo. Hablando en plata, si él está "dispuesto para el bien", entonces también los ojos activamente escogerán en el circundante "mundo de los fenómenos" sólo aquellas cosas, circunstancias y condiciones que son importantes desde el punto de vista del bien, y los ojos del canalla también activa y orientadamente escogerán y advertirán, "notarán" a su alrededor, sólo condiciones y pretextos para cometer una nueva canallada...

Pero el hombre de todas formas puede reestructurar su propio Yo, conduciéndolo poco a poco hacia una correspondencia con su "mejor Yo", con la voz de la conciencia. Por eso, en dependencia de su "disposición moral" el hombre también "teóricamente" percibe y concientiza el mundo circundante de diversas formas.

Consecuentemente, ante tal interpretación subjetivista del "mundo de los fenómenos" la orientación moral puede, e incluso muy decisivamente, influir sobre el proceso del "conocimiento" teórico, científico, lógico y matemático, pero no a cada paso (pues "dos por dos es cuatro" es igualmente correcto bajo cualquier orientación moral), sino sólo en los puntos fatales del "razonamiento teórico-matemático", donde la "razón teórica" calla, sólo allí donde es necesario escoger entre dos argumentos del pensamiento teórico igualmente correctos y al mismo tiempo mutuamente excluyentes.

El "entendimiento teorizante" (es decir, el pensamiento que sigue con exactitud todas las reglas de la lógica), como lo demuestra Kant, cae inevitable y sistemáticamente en tal situación. Una y otra vez cae en la situación del caballero en la encrucijada, en la bifurcación de dos caminos. Más exactamente, permanentemente él lleva al hombre a tal bifurcación y aquí calla. El propone al hombre dos soluciones lógicamente irreprochables por igual, e igualmente justificadas desde el punto de vista de toda la experiencia transcurrida. ¿Hacia dónde doblar en tal situación, hacia la derecha o hacia la izquierda? ¿Hacia dónde halar la subsiguiente cadena de razonamientos lógicamente irreprochables?

El pensamiento teórico, tomado en sí mismo, no es capaz de proporcionar aquí aunque sea una mínima insinuación. El hombre cae en la desagradable situación de un burro, parado entre dos montones iguales de heno, sin poder decidirse por uno de ellos. Los "a favor" resultan tantos en ambas partes como los "en contra"; y la balanza

del razonamiento lógico se congela en el estado de equilibrio.

He aquí que inclinar la balanza a una u otra parte es capaz incluso un microscópico grano de arena. Tal grano de arena resulta ser la "voz de la conciencia", la evidencia de la "razón práctica", la autoridad del "bello alma"...Cuán bajo no habla esta voz, cuán poco no pese el "bello alma" sobre los platillos de los destinos del mundo, precisamente ellos resultarán decisivos.

Así salva Kant los conceptos de "libertad" y de "ideal": a través de la demostración de la incapacidad del pensamiento teórico (de la ciencia) para dar al hombre una representación lógicamente no contradictoria del "mundo de los fenómenos". La ciencia es en principio incapaz de realizar el propio objetivo que ella misma se traza: hacer una "síntesis" sin contracciones lógicas de todos los juicios de la "experiencia". Luego, a la ciencia no se le puede confiar la solución de la cuestión sobre los más importantes asuntos de la humanidad.

Luego, hace falta en los más importantes puntos cederle la palabra ya no a la ciencia, sino a la fe. Sólo la fe, sólo los postulados de la "razón práctica" (de acuerdo a la cual existe tanto Dios como la inmortalidad del alma, como la libertad respecto a las férreas cadenas de las relaciones causa-efecto) pueden al fin y al cabo asegurar la comprensión "no contradictoria" tanto del mundo, como del hombre, como del lugar del hombre en el mundo. Sólo ella puede también salvar a los hombres de la "Dialéctica", del desdoblamiento del Yo, de la lucha de criterios, concepciones y teorías contrapuestas, de la eterna discusión del hombre consigo mismo... Al final tenemos que el hombre debe en lo adelante confiar tanto en ciencia como en la fe.

En la ciencia él debe observar la "prohibición de la contradicción, tender a la "identidad absoluta" de todas las inteligencias aisladas, es decir, a la completa y absoluta

correspondencia de todos los Yo en relación con todas las cuestiones importantes, comprendiendo, sin embargo, que tal acuerdo (o "identidad") es sólo un ideal inalcanzable, el cual en la ciencia, nunca ni en ninguna parte, se realizará.

Y si él, así y todo, quiere una "paz eterna" tanto en la ciencia como en la vida, entonces debe inclinar la frente ante la fe y adoptar, partiendo de razones puramente "prácticas", tanto a Dios como a la inmortalidad del alma, como a la libre voluntad.

Y esta conclusión es absolutamente inevitable, si entendemos la ciencia tal como la entendía Kant. Tal ciencia en realidad exige –como su complemento y contrapeso- la fe teóricamente indemostrable en los eternos y sagrados ("trascendentales") principios de la moral, de la conciencia, del deber ante la humanidad. Principios que por sí mismos no tienen ninguna relación con la ciencia y no pueden ser ni refutados ni demostrados por ella.

La autoridad del científico (representante de la "razón teórica"), por consiguiente, debe constreñirse y darle lugar a la autoridad del pope de la nueva religión, reformada a la manera moral, protestante. En caso de surgimiento de una discusión entre dos científicos de igual autoridad (o entre escuelas de la ciencia), que argumentan con igual lógica sus posiciones encontradas, la solución de la cuestión acerca de quién de ellos está en lo cierto, debe ser transmitida al tribunal de la nueva religión. Y el pope de la moral, el pope moralista, va a decidir cuál de los dos criterios igualmente lógicos lleva al bien y cuál al mal. Y va a decidir, se sobreentiende, no sobre la base de la lógica (aquí es imposible resolver, aquí está la eterna "dialéctica"), sino en el terreno de la moral, en el terreno de la fe, en el terreno de la "razón práctica".

El pope moralizante se convierte, así, en la instancia superior en la solución de discusiones científicas, se convierte en árbitro, en representante de la verdad

suprema. Es él el único redentor de la pesadilla de la "dialéctica", a la que llega el hombre conducido por la lógica.

Por consiguiente, en el conocimiento deben actuar permanentemente dos criterios supremos. De una parte, el "lógico": la "prohibición de la contradicción", o expresada de otra forma, "la ley de identidad"; y de otra, el "moral": el "imperativo categórico".

Sigue los principios de la lógica, garantes de la "no-contradictoriedad" de la teoría, y cree en los principios supremos de la moral, sé escrupuloso, bueno y bondadoso hacia los hombres, hacia el género humano, y todo lo demás se dará por añadidura. Tal es la posición de Kant. Muchos todavía hoy piensan precisamente así. Todos los que piensan que la no- contradictoriedad formal de la construcción teórica es precisamente el ideal del conocimiento teórico, el "objetivo supremo", hacia el cual la ciencia todo el tiempo debe tender, sin lograrlo, sin embargo, nunca.

Si vamos a adoptar semejante ideal de la ciencia, entonces, con férrea ineluctabilidad surge la necesidad del "regulador moral" del pensamiento. Surge una u otra variedad de una moral religiosamente matizada. Surge una ilusión de que el "abuso" de la ciencia y sus frutos se puede prevenir con prédicas morales. Aunque la amarga experiencia hace ya tiempo dio fe de que la más alta moralidad de los hombres de ciencia es impotente para prevenir sus aplicaciones inhumanas, es impotente para cerrar el camino a la pesadilla técnicamente asegurada de Hiroshima y Oswentsim, sin hablar ya de más pequeñas pesadillas y pesadillitas. La real impotencia de la solución kantiana fue comprendida agudamente por Hegel.

Sí, la lógica construida sobre el fundamento de la "ley de identidad" y "la prohibición de la contradicción lógica" (que es propiamente una y la misma cosa, sólo que expresada una vez en forma positiva y otra en forma

negativa) inevitablemente conduce a la "dialéctica" – al desdoblamiento y choque de dos tesis, ideas, teorías y posiciones igualmente "lógicas" y de todas formas incompatibles, a la eterna discusión del hombre consigo mismo. Y toda vez que la lógica con todos sus principios no está apta para librar al hombre de la "dialéctica", entonces surge la necesidad de algún árbitro superior, de un nuevo Dios, de un nuevo salvador. El salvador es el Dios moralmente interpretado. Dios como "principio trascendental" de la moral y la conciencia. ¿Pero qué clase de Dios es este, si es tan impotente? ¿Y será verdadera una lógica que hace de tal Dios su necesario complemento?

Es que la ley verdadera, es decir, la forma (esquema) general del desarrollo del pensamiento, de la ciencia, de la teoría fue, es y será la contradicción. Aquella misma contradicción que Kant proclama "ilusión dialéctica".

Así, ¿por qué –pregunta Hegel- estamos obligados a venerar lo irrealizable, lo debido, como "ley suprema e incuestionable del pensamiento", mientras que la forma (esquema) real del pensamiento en desarrollo –la presencia de la contradicción exige solución- la vemos como una ilusión, como una ficción, aunque sea necesaria? ¿No es más razonable proceder al contrario? ¿No es mejor llamar las cosas por su nombre? ¿A la ley real del desarrollo del intelecto y la moralidad, es decir, a la contradicción dialéctica, llamarla ley del pensamiento y a la inalcanzable ficción, a la prohibición de la contradicción, llamarle ilusión y ficción? Pues, tomando una ficción por el "fundamento superior del entendimiento en general", por el criterio apriorístico-formal superior de la verdad, Kant repite en le lógica el mismo pecado que en la ética, en la doctrina de la razón práctica.

Así Hegel destruyó los dos postulados superiores de la filosofía kantiana –el "imperativo categórico" y la "prohibición de la contradicción lógica"- con argumentos de la historia del conocimiento y la moralidad. (La

moralidad aquí se entiende en sentido amplio. En Hegel ésta incluye ante todo las relaciones que abarcan la familia, la sociedad civil y el estado). La historia demuestra fehacientemente que ni la "prohibición de la contradicción", ni el "imperativo categórico" fueron aquellos ideales en la búsqueda de los cuales los hombres construyeron el edificio de la civilización y la cultura. Precisamente todo lo contrario, la cultura se desarrolló gracias a las contradicciones internas, que surgen entre las tesis científicas, entre los hombres, a través de la lucha. La contradicción dialéctica en la propia esencia del asunto, dentro de éste, y no el "ideal" que se encuentra en algún lugar eternamente delante y fuera de la actividad, es esa fuerza de la actividad, es esa fuerza activa de la que nace el progreso del género humano.

La contradicción dialéctica (el choque de dos tesis, que se presuponen mutuamente y al mismo tiempo mutuamente se excluyen una a otra) es, según Hegel, la ley superior, real del desarrollo del pensamiento creador de la cultura. Y el acatamiento de esta ley es la "corrección" superior del pensamiento. Consiguientemente, la vía "correcta" del desarrollo de la esfera moral es también la contradicción y la lucha del hombre contra el hombre. Otra cosa, opinaba Hegel, es que las formas de lucha de siglo en siglo se tornan cada vez más humanas y que la lucha no está obligada en lo absoluto a convertirse en una sangrienta matanza...

Y así, el ideal que se asomaba en los resultados de Fenomenología del espíritu, tenía ya otro aspecto en comparación con el kantiano. El ideal se entiende ya no como imagen de aquel "estado del mundo" que debe lograrse sólo en el progreso infinito. El ideal es el propio movimiento hacia delante, contemplado desde el punto de vista de sus contornos y leyes generales, los cuales poco a poco, de siglo en siglo se dibujan a través de una caótica trama de acontecimientos y opiniones, de la eterna

renovación del mundo espiritual, "anulando" cada estado logrado por él.

El ideal no puede consistir en una plácida identidad absoluta o unidad de conciencia y voluntad de todos los innumerables individuos, privado de cualesquiera contradicciones. Tal ideal es la muerte del espíritu y no su cuerpo vivo. En cada estado logrado del conocimiento y la moralidad, el pensamiento descubre la contradicción, la lleva hasta el extremo antinómico y la resuelve a través del establecimiento de un nuevo, subsiguiente y más alto estado del espíritu y su mundo. Por eso, cualquier estadío determinado es una etapa de realización del ideal supremo, del ideal universal del género humano. El ideal es real aquí, en la tierra, en la actividad de los hombres.

Hegel de esta forma ayudó a la filosofía a romper con la representación del ideal como una ilusión, la cual seduce al hombre con su belleza, pero lo engaña eternamente siendo un antípodo irreconciliable de los "existente" en general. El ideal, es decir, la imagen del perfeccionamiento superior, es totalmente inalcanzable para el hombre. Pero, ¿dónde y cómo?

En el pensamiento, responde Hegel. En la comprensión teórico-filosófica de la "esencia del asunto" y, en definitiva, en la lógica, en la quintaesencia de tal comprensión. En las cumbres de la lógica dialéctica el hombre se iguala a Dios, a ese "espíritu universal absoluto", el cual al principio se realizaba espontánea y penosamente en forma de la razón colectiva de millones de hombres creando la historia. El secreto del ideal consiste en la idea, cuyo retrato absolutamente exacto se dibuja en la lógica, en el pensamiento sobre el pensamiento. El ideal es precisamente la idea en su plasmación "externa", visible y palpable, en su ser sensitivo-objetual. En las colisiones dialécticas del proceso de "plasmación externa" de la idea, Hegel se esfuerza

también por resolver el problema del ideal. Y he aquí lo que se obtiene.

El pensamiento teórico, cuya imagen ideal Hegel dibujó en la *Ciencia de la Lógica*, siempre es dialéctico. Con él se relaciona todo lo que se dijo más arriba. Sólo el pensamiento puro siempre está lleno de inquietud interna, de la tendencia hacia delante y hacia arriba, en él una y otra vez maduran y bullen por una solución inmanentes contradicciones.

Sin embargo, el pensamiento puro existe sólo en la *Ciencia de la Lógica*, sólo en la abstracción del filósofo teórico, en su actividad profesional. Y es que aparte de la lógica filosófica, el "espíritu absoluto" crea también la historia universal. Y aquí al espíritu pensante se le contrapone la estancada, inmóvil y rígida materia, con la cual el espíritu pensante se le contrapone la estancada, inmóvil y rígida materia, con la cual el espíritu pensante y creador está obligado a contar si no quiere quedarse como impotente fantasioso o un ingenuo charlatán...

Incansable trabajador, el espíritu crea la historia universal, utilizando al hombre como instrumento de su propia plasmación en el material natural exterior. Esta creación en la representación de Hegel es muy parecida al trabajo del escultor, que moldea con barro su propio retrato. Haciendo tal trabajo, el artista se convence de que la empresa se logró sólo en parte, y que la "representación externa" en algo se le parece, y en algo no. Comparando el producto terminado de su actividad con sí mismo, el escultor ve que en el transcurso de la creación el cambio se volvió más perfecto de lo que era hasta ese momento y el retrato por eso necesita de un perfeccionamiento ulterior, necesita de arreglos. Y entonces él de nuevo se lanza al trabajo, limitándose a veces a correcciones particulares, a veces derribando sin compasión lo hecho para armar de los pedazos algo mejor. Así también el espíritu creador (el espíritu absoluto, "universal") hace de época en época su

representación externa más y más parecida a sí mismo, lleva a la ciencia y a la moralidad hacia una mayor correspondencia con las exigencias del pensamiento puro, con la lógica de la razón.

Pero, desgraciadamente, por mucho que el espíritu pensante se esfuerce, por alto que eleve su maestría, la materia sigue siendo materia. Por eso mismo, el "autorretrato del espíritu" del escultor, realizado en un material corporal natural, en forma de estado, de arte, de sistema de ciencias particulares, en forma de industria, etc., nunca podrá tener un parecido absoluto a su creador. El ideal (es decir, el pensamiento puramente dialéctico) en su expresión en un material natural siempre se deforma en correspondencia con las exigencias del material, y el producto de la actividad creadora del espíritu siempre resulta algún compromiso del ideal con la materia muerta.

Desde tal punto de vista, toda la cultura creada por siglos se presenta como "ideal plasmado" o como ideal corregido por las propiedades naturales (y por tanto, inesquivables) de aquel material en el que está plasmado. Por ejemplo, como la única forma posible en las condiciones humano-terrenales de expresión jurídico-moral del ideal. Hegel legitimó la estructura económica a él contemporánea de la sociedad "civil" (léase: burguesa) y, por consiguiente, su correspondiente superestructura jurídica y política: la monarquía constitucional de Gran Bretaña y el Imperio Napoleónico. La también monárquica Prusia fue interpretada por él como la prolongación natural de la idea, a través de las particularidades nacionales del espíritu alemán, también como ideal...

Tal vuelco del pensamiento no fue ni mucho menos resultado de la infidelidad personal del filósofo a los revolucionarios principios de la dialéctica. Esta fue la conclusión naturalísima del idealismo dialéctico. Otro resultado no podía dar la dialéctica sin romper con la representación de que la historia universal e creada por la

razón pura, que desarrolla sus imágenes a fuerza de las contradicciones que maduran en ella de forma inmanente.

El más alto modo de plasmación sensorial-objetual de la de Hegel lo consideraba el arte, y, por eso, el problema del ideal en el sentido estricto lo ligaba precisamente a la estética. El arte, según Hegel, tiene frente a todos los otros medios de plasmación externa de la idea la ventaja de que es libre a la hora de elegir aquel material en el cual el pensamiento absoluto ansía realizar su autorretrato. En la vida real, en la actividad económica, política y jurídica, el hombre está relacionado con condiciones que le dicta el carácter material de su actividad. Otra cosa es el arte. Si el hombre siente que no logrará plasmar su proyecto ideal en el granito, aparta el granito y comienza a trabajar el mármol; le resulta el mármol insuficientemente blando, bota el cincel y toma el pincel y la pintura; se esfuman las posibilidades de la pintura, deja tranquilas las formas espaciales de expresión de la idea y entra a la espontaneidad del sonido, al reino de la música y la poesía. Así es en sus contornos generales el cuadro hegeliano de evolución de las formas y tipos de arte.

El sentido del esquema descrito es en extremo transparente. El hombre, intentando plasmar la idea en un material sensorial-natural, pasa a tipos de materiales cada vez más blandos y plásticos, busca aquella "materia" en la cual el espíritu se plasme completamente y con mayor facilidad. Primero el granito, al final el aire oscilante en resonancia con los finos movimientos del "alma", del "espíritu"...

Después que el espíritu se refleja en el espejo del arte en toda su diversidad poética, él, puede, atentamente, utilizando los ojos y el cerebro del filósofo-lógico, contemplarse a sí mismo en su expresión "externa" y ver el esqueleto lógico, el esquema lógico de su propia imagen, "enajenada" en la música, en la poesía, etc. La totalidad del aspecto humano en un nivel de autoconocimiento

alcanzado ya no interesa al pensamiento lógico del espíritu absoluto y el hombre de carne y hueso es visto por él en la misma forma en que, utilizando una analogía contemporánea, este se presenta en la pantalla de un aparato de rayos X. Los rígidos rayos de la reflexión, del conocimiento racional destruyen la sangre viva del ideal, descubren que él era ante todo la maligna envoltura "externa" de la ideal absoluta, es decir, del pensamiento puro. Así sea el siglo –no sin tristeza advierte Hegel– así será el estado actual de desarrollo del espíritu hacia el autoconocimiento... El hombre debe comprender que el espíritu absoluto ya utilizó su cuerpo, su sangre, su cerebro y sus manos para "cosificarse" en forma de historia universal. Y ahora tiene una tarea: contemplar esta imagen enajenada puramente de forma teórica, avistando en ella los contornos abstractos de la idea absoluta, del esquema dialéctico de las categorías lógicas.

La época actual en general no es favorable para el arte, para el florecimiento de la "magnífica individualidad" –más de una vez repite Hegel–. El artista, como todos los hombres, está contagiado por una voz que fuertemente se oía a su alrededor, la voz de la reflexión del pensamiento razonador, y para la visión inmediata del mundo está incapacitado, como incapacitado está el adulto para mirar el mundo con los ingenuos ojos de un niño. La feliz infancia de la humanidad –el antiguo reino de la magnífica individualidad– ya fue superada y nunca más volveremos a ella. Y aquello que los hombres llaman ideal en modo alguno es el futuro, sino precisamente todo lo contrario, el irrevocable pasado de la humanidad.

El hombre contemporáneo puede sentir la emoción del estadio ingenuamente bello de su desarrollo espiritual solo en las salas de los museos, solo el día de descanso asignado a él para librarse del penoso e infeliz servicio al espíritu absoluto. En la vida real él debe ser ya profesor de lógica, ya zapatero, ya burgomaestre, ya empresario y dócilmente

cumplir con la función asignada a él por la idea absoluta. La individualidad multilateral y armónicamente desarrollada en el mundo actual con su minuciosa división del trabajo, lástima, es imposible. En su ser sensorial-objetual, práctico cada hombre desde hoy en adelante debe ser un cretino profesionalmente limitado. Y solo en la lectura de tratados de lógica dialéctica y en la contemplación de las obras de arte él puede alcanzar las alturas del espíritu absoluto, ser y sentirse igual a una deidad...

De esta forma, el problema del ideal es arrojado por Hegel completa y totalmente a la estética, a la filosofía del "arte elegante", pues, de acuerdo a su teoría, solo en el arte se puede realizar y ver el ideal, pero nunca en la vida, en el ser sensorial-objetual del hombre de carne y hueso. La realidad es prosaica y enemiga de la belleza poética del ideal, por cuanto –como bien comprendió el filósofo– el ideal es inseparable, a su vez, del desarrollo libre, armónico de la individualidad humana, lo que es incompatible con la prosa y el cinismo del régimen burgués de vida. Hegel no veía una salida más allá de los marcos de este régimen, a pesar de toda su agudeza genial y la sagacidad de su inteligencia. Claro que tal salida en su tiempo no existía todavía en la realidad y el filósofo experimentaba una profunda y justificada confianza hacia las utopías de cualquier género.

Luego, las condiciones que garanticen el desarrollo armónico y multilateral de la personalidad en la forma contemporánea (y más aún en el porvenir) del mundo, de acuerdo a la concepción de Hegel, ya son imposibles. Estas eran concebibles solo en el estado infantil de la cultura del mundo (en los marcos del antiguo régimen democrático de la ciudad-estado) y nunca más volverán ni renacerán. Soñar con ellas significa caer en el "romanticismo reaccionario", significa entorpecer el "progreso". Pues, una comunidad de hombres democráticamente organizada es ya imposible

a fuerza de los "enormes espacios" de los estados contemporáneos y de las enormes escalas de tiempo de su existencia. La democracia, garante del completo florecimiento de cada personalidad, es posible solo un pequeño espacio y en un pequeño corte de tiempo. Así fue en Atenas. Y con ella cayó en el olvido el siglo dorado del arte. En la contemporaneidad, de acuerdo a la lógica hegeliana, el régimen "ideal" resulta solo la estructura jerárquica-burocrática del Estado, apoyada – como en su base "natural" – en el sistema de relaciones económicas de la sociedad "civil", es decir, en una economía organizada de forma capitalista. Tal es el único régimen que corresponde al "ideal superior de moralidad".

En resumen, el resultado final de la "revolución" hegeliana en la comprensión del ideal se reduce a la idealización y divinización de toda la basura empírica, a la esclavitud bajo la forma del servicio al ideal. Pero la historia de la "plasmación terrestre" del ideal no fue, felizmente, terminada aquí.

El uniforme del profesor de la Universidad de Berlín, aunque era algo más ancho de hombros que la levita pastoril de Kant, de todas maneras resultaba estrecho para el ideal. Y no por casualidad. Pues, este fue hecho en aquellos mismos hilos (los hilos blancos del idealismo) y, por tanto, amenazaba con hacerse trizas en el primer movimiento brusco en el tumulto callejero de la historia. Para dictar conferencias sobre la naturaleza del ideal él todavía servía pero de nada servía para batallar por el ideal. Aquí hacía falta buscar ropa más resistente.

Y en cuanto en el mundo de nuevo comenzó a levantarse la cabeza de la sociedad democrático-revolucionaria, en cuanto los acontecimientos llamaron a la dialéctica, escondida hasta el momento en las sombrías salas de las aulas universitarias, a la vida, a la lucha, a las barricadas, a las páginas de los diarios y revistas políticas, el ideal cobró nueva vida. De la enrarecida atmósfera de las

montañosas alturas de la especulación había que bajar el ideal a tierra.

Apenas los sordos golpes subterráneos de la nueva revolución que se aproximaba comenzaron de nuevo a estremecer las bóvedas góticas de las monarquías europeas, y en las paredes de las construcciones teóricas-filosóficas adelantadas, al parecer, contando con la experiencia anterior, de nuevo se descubrieron grietas, se abrieron los agujeros de nuevos problemas. A través de las grietas y los agujeros, a las aulas y corredores de las universidades estatales (depósito de la sabiduría oficialmente reconocida y canonizada) comenzó con más frecuencia a penetrar el fresco viento de la calle, entrelazando en el monótono discurso de los profesores los ecos de las fervorosas discusiones partidistas, las repercusiones de las olvidadas melodías y estados de ánimos de la revolución de 1789, sus consignas, esperanzas e ideales heroicos y optimistas.

Quien no tenía nada que respirar en la atmósfera viciada de la "moralidad" cristiano-burocrática, en el aire cargado de los cuarteles y oficinas rusas o prusianas, con ansiedad aspiró este viento. Cada cual, en quien no murió la sed de actividad, sintió agudamente la necesidad de cambios radicales, esperó los truenos salvadores, cuyos relámpagos ya resplandecían en el horizonte.

Irrumpía el viento fresco también en los tranquilos apartamentos de la idea hegeliana, recordando a los hombres que aparte del cerebro –del templo del concepto- ellos tienen también los pulmones que le aire cargado de las alturas especulativas no puede llenar, y corazón, capaz de batirse y alimentar el cerebro con sangre caliente, y manos que están en disposición de hacer mucho. "...El hombre por eso debe en el presente trazarse otro ideal. Nuestro ideal no es una substancia abstracta, castrada, privada de corporeidad, nuestro ideal es el hombre integral, real, multilateral, perfecto, culto", -proclamaba Ludwig

Feuerbach-. ¡El hombre en lugar del dios, del absoluto, del concepto: he aquí el principio de la filosofía del futuro, el principio del futuro vuelco tanto en la esfera de la política, en la esfera de la moralidad, como en la esfera de la lógica y del arte! "El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos – recordaba muchos años después Federico Engels- Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella- pese a todas sus reservas críticas –puede verse leyendo *La sagrada familia*. La idea de Feuerbach era sencilla. No son ni el señor Dios, ni el Concepto absoluto, ni el Estado, ni la Iglesia los que crean al Hombre (como le parece a la conciencia filosófica religiosa), sino que es el Hombre quien creó, creó, con la fuerza de su cerebro y sus manos, tanto a los dioses (terrenales y celestiales), como a la jerarquía religiosa-burocrática, y la subordinación entre conceptos e ideas, así como el pan y las estatuas, las fábricas y las universidades –un hecho que es necesario reconocer directa y claramente y sacar de ello las conclusiones pertinentes-. Y precisamente: no es necesario crear ídolos de sus propias creaciones. Es necesario concientizar exactamente la relación real del Hombre hacia el mundo circundante. Y entonces, entendiendo correctamente la realidad, llegaremos al verdadero ideal.

¿Pero, cómo es la propia realidad? ¿Acaso es aquello que nos toca ver inmediatamente a nuestro alrededor? Opinar así después de Hegel pudiera sólo un hombre ingenuo y filosóficamente inculto. Pues, en la vida los hombres justamente adoran ídolos de toda clase, y no sólo adoran, sino que les sirve ruinmente, les sacrifican la felicidad e incluso la vida –la propia y la de sus seres queridos-. Uno se persigna y le sirve al oro, otro a la capa del monarca o al uniforme del burócrata, un tercero al concepto absoluto, un cuarto al antiquísimo Jehová o Alá, un quinto sencillamente a un pedazo de tronco, adornado con plumas y conchas. Resulta que el Hombre primero

crea el Estado y el Concepto y después –no se sabe por qué- comienza a reverenciarlo como Dios todopoderoso, como un ser existente fuera del Hombre, ajeno a él e incluso hostil. Tal fenómeno adoptó en la filosofía la denominación de "enajenación". Contando con esto, Feuerbach decidió que lo "existente" (en contraposición al "ideal", a lo "debido") es producto de la estupidez humana, producto de la incultura filosófica. Basta con soplar ilusiones de semejante género para que lo "existente" se disipe como humo. El Hombre se sentirá orgulloso zar de la naturaleza, dueño de la tierra y dejará de reverenciar a los ídolos inventados. Basta ya de que los filósofos elaboren los detalles y minuciosidades de sistemas teóricos, hace falta pasar a la propaganda de una comprensión clara, ya descubierta por la filosofía, de la "esencia real del hombre" y a una crítica aguda de lo existente. Es necesario medir lo "existente" con la medida de la "esencia humana", demostrando lo absurdo de lo "existente". Con otras palabras, Feuerbach en lo fundamental repitió lo que dijeron los materialistas franceses del siglo XVIII. De aquí partió el joven Marx. Por algún tiempo a {el también le pareció que ya la filosofía había hecho todo, que había creado dentro de sí un cuadro completo de la "realidad racional, verdadera", en contraposición a lo "existente", y que la contradicción de lo uno y lo otro actúa en el mundo como la contraposición de la razón de la filosofía a la absurda realidad empírica. A la filosofía le queda sólo salir del "reino de las sombras" y dirigirse contra la realidad existente fuera de ella, para obligar a esta última a corresponderse con el plan que maduró en los cerebros de los filósofos. Es necesario llevar la filosofía a la realidad, y la realidad hacerla filosófica. En el grandioso acto de la "muerte de la filosofía" el joven Marx vio también, al inicio, la esencia y el sentido de la revolución que se avecinaba.

¿Pero, no tendría lugar con ello un simple retorno a la concepción kantiana, ya destruida por los argumentos de Hegel? No. Aquí había una serie de momentos nuevos en principio, que tomaban en cuenta las demoledoras observaciones hegelianas. Marx, de acuerdo con Hegel, comprendía la "moralidad" de una forma más amplia. Con ella, como vimos, se relacionan no sólo, e incluso no tanto, los fenómenos de la psiquis individual, como todo el conjunto de condiciones que realmente determinan las relaciones del hombre con el hombre, incluida la organización política-jurídica de la sociedad (es decir, el Estado) y también la organización de la vida doméstica (económica) de los hombres: la estructura de la "sociedad civil". Por eso, al joven Marx el divorcio de la "esencia humana" con la "existencia" de los hombres aislados ya desde el mismo inicio no se le presentaba sólo como la divergencia (la no correspondencia) del concepto abstracto general con la policromacia de la diversidad sensorial. Sólo se podía hablar de un divorcio dentro de la realidad, dentro de la diversidad sensorialmente dada, aunque la realidad se interpretaba todavía como producto del "pensamiento" (verdad es que no de hombres por separado, sino de todas las generaciones precedentes en su totalidad, "cosificados" en forma de reglas existentes de sus representaciones sobre sí mismo y sobre el mundo). Por "esencia del hombre" se comprendía la cultura humana general en toda la diversidad concreta de sus formas. Por consiguiente, la contradicción entre la "esencia del hombre" (expresada por la filosofía) y la "existencia" fue asimilada por el joven Marx no como una contradicción entre el concepto del "hombre en general" y al situación real del asunto, sino como una contradicción de la propia realidad, contradicción entre el conjunto de la cultura humana general y su expresión en hombres aislados.

Estaba claro, y la filosofía podía considerarlo como un hecho evidente, que toda la riqueza de la cultura material y

espiritual es creación del propio hombre, su patrimonio y "propiedad" (y no de Dios ni del "concepto"). Pero de aquí se desprendía que para el Hombre con mayúsculas (es decir, para la humanidad) el problema de la "enajenación y reapropiación" simplemente no existió nunca. En verdad, la humanidad no entregaba a ningún ser supremo su riqueza, por la razón de que tal ser en el mundo ni existió ni existe. Si los hombres habían supuesto que el verdadero creador y dueño de la cultura humana es no el Hombre, sino algún otro ser, entonces semejante hecho de la imaginación se eliminaba con un sencillo vuelco en la conciencia, con un acto puramente teórico.

De otra forma, sin embargo, se planteaba la cuestión en relación al hombre con minúscula, es decir, a cada individuo humano por separado. Pues, él domina sólo una parte microscópicamente pequeña de la cultura humana, realiza en sí sólo una migaja lamentable de su propia "esencia". Y cuando la medida tal de la "esencia del hombre" se aplica a cualquier individuo por separado, entonces resulta que este es en extremo miserable, pobre y desnudo. Al mismo tiempo, cada uno es pobre en lo suyo: uno, en relación con el dinero; otro, en relación con los conocimientos; un tercero, en relación con la fuerza física y la salud; un cuarto, en relación con los derechos políticos, etc.

Así, el problema filosófico abstracto del divorcio de la "esencia" y la "existencia" del hombre, visto de cerca, se convierte en el problema de la división de la riqueza material y espiritual entre los hombres, e incluso más: en el problema de la división de la actividad entre ellos, y por fin, en el problema de la división de la propiedad dentro de la sociedad. "...La división del trabajo y la propiedad privada –escribió Marx- son términos idénticos: uno de ellos dice referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta". Pero mientras más rápido el problema del divorcio entre hombre y hombre era

comprendido precisamente así, para su solución era necesario librar los hombros de la penosa carga de los prejuicios idealistas, hacer un viraje de ciento ochenta grados hacia el materialismo en la comprensión de la actividad humana, es decir, en la comprensión de la historia de la sociedad. Por otra parte, la solución del problema exigía también renunciar a la comprensión de la propiedad privada como única forma natural, racional e incuestionable de la apropiación personal de las riquezas materiales y espirituales, como la forma de relación del hombre con la cultura humana universal. Más al grano, el desarrollo ulterior del pensamiento científico sería imposible sin el paso a las posiciones del materialismo en la filosofía y a las posiciones del comunismo en la esfera social, pues sólo sobre su base se podían resolver los agudísimos y dialécticamente embrollados problemas de la actualidad, tanto teóricos como político-prácticos.

Aquí se descubrió la vía para la comprensión realmente científica no sólo de las "peripecias terrestres del bello ideal", sino –lo que era mucho más importante y necesario a los hombres- para la comprensión de las raíces terrenales de estas trágicas peripecias.

Marx dirigió directamente su cuerda mirada hacia la tierra y vio claramente que los hombres en absoluto corrían tras los azules pájaros del ideal, sino que estaban precisados, aunque esto sonara muy groseramente a los oídos de los soñadores, a llevar una penosa lucha diaria por el pan, por un techo, por el derecho a respirar aire puro. Él vio que no son los "ideales" los que tanto urgen a los hombres, sino las más elementales condiciones humanas de vida, trabajo y educación. Y los acontecimientos reales de la historia como si se apuraran en reafirmar su justeza. La sublevación de los hambrientos tejedores de Silesia, encendida prácticamente al mismo tiempo que s e encendía en la mente del joven Marx la verdad, alumbrada

brillantemente con su resplandor las raíces terrenales, las condiciones terrenales de todas las revoluciones terrenales.

Y el pensamiento de Marx se hizo revolucionario, una vez que se constituyó en idea de la revolución. De la revolución, no en nombre de ideales ilusorios, sino en nombre de las mismísimas y como ningunas condiciones terrenales –materiales- en su desarrollo, educación y actividad vital para todos los hombres y para cada hombre sobre la tierra.

En nombre del comunismo. En nombre de la grandiosa tarea que conjuga en sí el verdadero humanismo con el verdadero materialismo, ajena a cualquier Ídolo, incluso a un Ídolo bajo la máscara de un bello ideal. Incluso bajo la máscara de la "construcción de Dios", es decir, de la idea, según la cual es necesario contemplar al propio hombre como Dios, divinizándolo e implorándole como un ícono.

El camino de desarrollo de Marx hacia el comunismo no tiene nada en común con aquella leyenda que sobre él más tarde difundieron los neokantianos y que todavía hoy pasea por el mundo. Según esta leyenda, Marx ya en la temprana juventud, antes de cualquier examen teórico independiente de la realidad, adoptó de buen corazón el bello pero, por desgracia, utópicamente irrealizable sueño de la felicidad universal para todos los hombres y después comenzó a contemplar el mundo "teóricamente", a través del prisma rosado del ideal adoptado apriorísticamente, intentando encontrar fuerzas y medios apropiados para su realización. Y por cuanto "según lo que busques, eso encontrarás", él dirigió la atención al proletariado, depositando sobre él la esperanza de ser una fuerza capaz de fascinarse con aquella misma ilusión, con aquel ideal apriorístico, pero irrealizable. Marx se hizo comunista supuestamente sólo porque los ideales de los utopistas, divulgados entre el proletariado inglés y francés, mejor que otros se acoplaron con sus ideales personales.

Sin embargo, la verdadera historia de la transformación de Marx de demócrata-revolucionario en comunista, en teórico del movimiento proletario, de idealista hegeliano en materialista, no fue así en absoluto. Desde el primer momento, Marx investigó las contradicciones reales de la vida, tratando de observar cómo la propia realidad intenta resolver sus mismas contradicciones en su movimiento. Por sí mismo se desprende que semejante vía en ningún caso puede ser puramente teórica, encerrada en su propio movimiento: Marx siempre se encontró en el mismo sedimento de la vida, en el mismo centro de los procesos socio-económicos y políticos de la contemporaneidad. El choque de la asimilación teórica de la realidad, tomada en sus mejores ejemplos, con la propia realidad: tal es el método de Marx para la solución de todas las colisiones de la vida social. No casualmente los más importantes jalones de su evolución teórica eran a la vez jalones de la actividad política práctica, de la lucha revolucionaria del pensador. Las discusiones en el Club Doctoral que reunía a los partidarios más izquierdistas de la filosofía hegeliana; el trabajo en la *Gaceta del Rhin*, donde por primera vez chocó Marx con las necesidades materiales, con los intereses de las distintas capas sociales; el conocimiento de la actividad revolucionaria del proletariado alemán y francés, lo que le permitió el descubrimiento de sus ánimos revolucionarios y de su semblante espiritual; la participación en el movimiento revolucionario de la clase obrera influyeron directamente en los más importantes descubrimientos teóricos del fundador de la cosmovisión comunista. Sólo así es que Marx pudo detectar cuáles eran los ideales que maduraban en el desarrollo de la propia vida, cuáles de los ideales existentes expresaban correctamente las necesidades del progreso social humano y cuáles de ellos pertenecían al género de las utopías irrealizables, por no corresponder a ninguna necesidad real. Y aunque al principio de su desarrollo teórico él comprendía la realidad

todavía hegelianamente (pensaba que las verdaderas necesidades humanas generales como si maduraran en la esfera del pensamiento, en la esfera de la cultura teórico-espiritual de la humanidad), en su totalidad el punto de vista de Marx, incluso entonces, no tenía nada en común con lo que intentan hoy inventar los neokantianos. Marx advirtió muy temprano las ideas utópicas y re relacionó críticamente con ellas. "La *Rheinische Zeitung*, que no reconoce incluso la realidad teórica tras las ideas comunistas en su forma actual, y consecuentemente, todavía menos puede desear su realización práctica o, aunque fuera considerarlas posibles, -la *Rheinische Zeitung* someterá estas ideas a una crítica fundamentada-, declaró él en nombre de la redacción de la *Gaceta del Rhin*.

Sin embargo, antes de que tal crítica se realizara, en la conciencia de Marx se escalabraron los mismos criterios y principios, sobre cuyo fundamento él se aprestaba a emitir un juicio sobre las ideas e ideales comunistas. Resultó que éstos, en general, no estaban sujetos a la jurisdicción de las leyes, editadas en nombre del espíritu universal, pues, tienen su jurisdicción en los testarudos. Resultó que el espíritu universal mismo fue sujeto a juicio crítico por parte de las leyes de la realidad e imputado por no desear tenerlas en cuenta, mientras el comunismo en tal juicio se justificó, a pesar de toda su inmadurez juvenil, de toda su ingenuidad lógico-teórica...

Precisamente, las ideas comunistas, difundidas en ese tiempo en el medio obrero, aguzaron la atención del joven Marx hacia el problema del rol de los intereses materiales en el desarrollo del proceso histórico. Ellas exigieron atención hacia sí por el hecho de que la clase obrera en los próximos acontecimientos prometía intervenir en calidad de uno de los destacamentos más numerosos y aguerridos del ejército demócrata revolucionario y el demócrata revolucionario temía que este destacamento, si intenta realizar en la contienda sus "sueños utópicos" sobre la

socialización de la propiedad, destruirá con sus acciones la unidad de las fuerzas del progreso y, con ello, sólo le haría el juego a la reacción.

El comunismo llevó el problema de la propiedad, el problema de la división de los bienes de la civilización entre los individuos, al primer plano, mientras consideró el programa de transformaciones políticas y jurídicas sólo como medio de cambio en las relaciones de propiedad, como cuestión colateral y derivada. De esta forma los acostumbrados esquemas se volcaron patas arriba. Aquí está el punto crucial en el desarrollo del pensamiento de Marx. Detengámonos en él más detalladamente.

Primeramente, todavía en 1842, siendo Marx demócrata revolucionario, interviene como representante y defensor del principio de la "propiedad privada", la cual se liga en sus ojos con el principio de la total e incondicional "libertad de iniciativa privada" en cualquier esfera de la vida, ya sea en la producción material como en la espiritual.

Y el rechaza el comunismo como doctrina teórica, la cual se le hace no más que una reaccionaria política ya obsoleta, de galvanizar el ideal hace ya tiempo rechazado por la historia, el "principio corporativo", el sueño de Platón. Semejante idea es inaceptable para Marx porque este presupone el derecho del Estado – como cierto monstruo impersonal- de indicar a cada individuo qué y cómo hacer eso, sin contar con sus deseos, con la razón y la conciencia. Porque prácticamente el derecho de manipular a los individuos es monopolizado por una casta de funcionarios burócratas, que imponen su poca inteligente voluntad a toda la sociedad y que toman su inteligencia limitada por la Razón, por la plasmación de la razón "general" (colectiva).

Sin embargo, el hecho de la amplia difusión de las ideas comunistas Marx lo ve como síntoma y forma teórica ingenua de expresión de cierta colisión completamente

real, que madura en el interior del organismo social de los países avanzados de Europa. Y revalora el comunismo como "una cuestión actual seria en grado sumo para Francia e Inglaterra". Y la existencia de esta colisión lo atestigua sin lugar a dudas el hecho de que la *Gaceta General* de Ausburg, por ejemplo, utilice la palabra "comunismo" como palabra ofensiva, como espantajo, como espantapájaros. La posición del periódico es caracterizada así por Marx: "Ella se lanza a la carrera ante el rostro de los embrollados acontecimientos contemporáneos y piensa que el polvo que levanta, al igual que las palabras ofensivas que ella, huyendo, con su miedo masculla, entre dientes, ofuscan y privan de sentido tanto al incómodo fenómeno contemporáneo como al complaciente lector". Los siguientes reconocimientos son extraordinariamente característicos de la posición de Marx: "Nosotros estamos firmemente convencidos de que en verdad peligrosa no son las experiencias prácticas, sino la fundamentación teórica de las ideas comunistas; pues, a las experiencias prácticas, si son masivas, pueden responder con cañones, en cuanto se tornen peligrosas; son las ideas las que se apoderan de nuestro pensamiento, las que subordinan así nuestros convencimientos y a los cuales es imposible librarse, sin desgarrar el propio corazón, son demonios que el hombre puede vencer sólo subordinándose a ellos".

Las ideas no se pueden reprimir ni con descargas de balas, ni con un torrente de palabras ofensivas. Por otra parte, las "experiencias prácticas" en la realización de la idea todavía no es un argumento contra la propia idea. Si a usted no le gustan algunas que otras ideas, entonces, para refutarlas usted no debe vociferar contra ellas, sino pensar muy cuidadosamente: aclarar aquel suelo real sobre el cual surgen y se difunden. En otras palabras, es necesario hallar la solución teórica (y, por consiguiente, práctica) de aquella colisión real, de aquel conflicto real, dentro del cual ellas nacen. Demuestre, aunque sea sobre el papel, por qué vías

se puede satisfacer aquella tirante necesidad social masiva, la cual se expresa a sí misma en forma de tales o mascuales ideas. Entonces, y no antes, desaparecerán también las ideas para usted antipáticas... Y al contrario, simpatía y divulgación reciben sólo aquellas ideas que se corresponden con las necesidades sociales reales, maduradas con independencia de las ideas en categorías poblacionales más o menos amplias. En el caso contrario, la más bella y engañosa idea no encuentra acceso a la conciencia de las masas, estas permanecen sordas a la idea por mucho que la propagandices. Tal es la esencia de la posición del joven Marx. Él, se comprende por sí mismo, no es todavía un comunista consecuente, sino simplemente un teórico inteligente y honrado.

Y en 1842 Marx se encamina no a un análisis formal de las ideas comunistas contemporáneas a él (ellas en sí eran demasiado ingenuas para poder refutarlas lógicamente) y tampoco a una crítica de las experiencias prácticas de su realización (estas eran demasiado impotentes y poco exitosas), sino a un análisis teórico de aquella colisión en el interior del organismo social, la cual hacía nacer estas ideas.

Precisamente por eso la crítica de las ideas comunistas, por cuanto fue concebida teóricamente, se convirtió naturalmente en análisis crítico de aquellas condiciones reales de vida, sobre cuyo suelo surgieron y se difundieron las ideas que nos interesan. El hecho de la difusión de las ideas comunistas en Francia e Inglaterra es revalorada por Marx como síntoma de la colisión real en el seno del organismo social, precisamente en aquellos países donde la propiedad privada adquirió la libertad máxima de desarrollo, donde le fueron retiradas las limitaciones externas (jurídicas). La crítica de la propiedad privada, de la "base terrenal" de tan "incómodo fenómeno" como es el comunismo.

Tal plan de análisis crítico se convierte para Marx en central, se hace el tema fundamental de sus Manuscritos

Económico-Filosóficos de 1844. Aquí él llega a la conclusión de que aquellas condiciones empíricas fácticas, sobre cuyo suelo crecen las ideas comunistas, representan en sí no un fenómeno anglo- francés estrechamente nacional, sino el resultado necesario del movimiento de la "propiedad privada" como principio internacional y universal de organización de toda la vida social. El comunismo, de esta forma, resulta la consecuencia necesaria del desarrollo de la propiedad privada. Por consiguiente, su desarrollo ulterior, su extensión a nuevas esferas de actividad y a nuevos países puede llevar sólo al aumento de las dimensiones y agudeza de las colisiones, y con esto la ampliación de la "base empírica del comunismo", al aumento de la masa de hombres capaces de animarse con las ideas comunistas y de ver en ellas la única salida posible de las oscuras antinomias de la propiedad privada. El joven Marx "acepta" el comunismo utópico, todavía inmaduro, como una corriente ideológica surgida naturalmente del movimiento de la propiedad privada, a pesar de que su "programa positivo" sigue siendo inaceptable para él. El "programa positivo" está muy fuertemente contagiado todavía por los prejuicios de aquel mismo mundo, "negación" del cual era.

Naciendo del movimiento de la propiedad privada en calidad de su antítesis directa, inicialmente espontáneo, "tosco", como lo llama Marx, el comunismo no puede ser otra cosa que aquella misma propiedad privada, sólo que al revés, con signo contrario, con signo de negación. El sólo lleva hasta el final, hasta la culminación consecuente, todas las tendencias necesarias del mundo de la propiedad privada. Y en el comunismo "tosco" Marx ve ante todo una suerte de espejo de aumento, que devuelve al mundo de la propiedad privada su verdadera imagen, llevada a su expresión extrema: "El comunismo... en su primera forma representa solo la generalización y consumación de la

relación de propiedad privada", "en los primeros tiempos él interviene como propiedad privada universal".

A pesar de todo, tomando en cuenta el carácter "grosero e irracional" de la forma primitiva del comunismo, la extrema abstracción de su programa positivo, Marx ya lo contempla aquí como el único posible primer paso en la vía de la superación de la "enajenación", creada por el movimiento de la propiedad privada, como única salida de la situación creada por este movimiento.

La conclusión de Marx es ésta: aunque el comunismo "tosco" como tal no es el objetivo del desarrollo humano, no es la forma de la sociedad humana, con todo y eso precisamente el comunismo, y sólo el comunismo, representa la "fase de hecho necesaria para la próxima etapa del desarrollo histórico en el proceso de la emancipación y recuperación humanas. El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del futuro inmediato".

Pero en tal caso se exige una fundamentación rigurosamente lógica y el desarrollo de la idea del comunismo. En su ayuda, naturalmente, debe venir la lógica hegeliana y he aquí que, valiéndose de ella, no es difícil demostrar que el comunismo, como "negación de la propiedad privada", es tan "racional" como el principio de la propiedad privada. La demostración lógico-filosófica de la "racionalidad" del comunismo la hizo el hegeliano Moisés Hess. Él "sacó", "dedujo" el comunismo por todas las reglas de la lógica dialéctica hegeliana, lo interpretó como negación dialéctica del principio de la propiedad privada. Lo dedujo tan lógicamente como otros dedujeron la racionalidad de la propiedad privada.

En tal situación, Marx estaba precisado a dirigir la atención hacia aquellos puntos de la doctrina de Hegel que habían quedado en penumbras, por cuanto parecían algo totalmente fuera de discusión, algo en lo que dudar sería absurdo. E indiscutiblemente parecía ante todo la

concepción hegeliana sobre la relación del espíritu con la realidad empírica, del pensamiento con la práctica.

El problema de la propiedad, que el comunismo llevó a primer plano como el problema más agudo de la actualidad, era un principio insoluble desde las posiciones de la visión hegeliana ortodoxa del rol del espíritu en la historia. Más exactamente, aquí se obtenían dos soluciones igualmente lógicas y al mismo tiempo mutuamente excluyentes... La concepción hegeliana de la relación del "pensamiento" con la "realidad" se enlazaba y se compaginaba igualmente bien tanto con el comunismo como con el anticomunismo. Tal es el problema real, chocando con el cual Marx se vio obligado a proceder a un "ajuste de cuentas con la dialéctica hegeliana". Precisamente, el problema del comunismo, recordaba Marx posteriormente, lo compulsó a plantear de nuevo la cuestión de la relación entre el desarrollo espiritual (= teórico-moral) de la humanidad y el desarrollo de su base material, de las relaciones técnico-materiales y de propiedad entre los hombres.

Las investigaciones correspondientes le abrieron a Marx la puerta a un campo nuevo en principio, abrieron una nueva fase del desarrollo en la ciencia mundial. "Mi investigación desembocaba en el resultado de que tanto las relaciones jurídicas como las formas de estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de "sociedad civil", y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política", -recordaba Marx posteriormente-.

Esto era el materialismo en la comprensión del proceso histórico. Precisamente, por vía de un análisis juiciosamente científico, objetivo, del estado de las cosas

en la esfera de la sociedad "civil" Marx llegó a la conclusión de que bajo la forma de "utopías" comunistas en la conciencia de los hombres se expresaban una necesidad real, madura, dentro de la sociedad "civil" y se convenció de que tenía lugar no una cruzada ordinaria de una secta de caballeros del ideal, embriagados con sueños sobre la felicidad universal, sino un real movimiento de masas, convocado por las condiciones del desarrollo de la industria de maquinaria. "Para nosotros el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual". Los ideales del socialismo y del comunismo utópico fueron, de este modo, no simplemente refutados, sino críticamente revalorados y asimilados en su contenido racional y, por eso, entraron a la historia como una de las fuentes teóricas del comunismo científico.

Gracias a Hegel, el joven Marx desde el mismo inicio tuvo una juiciosa desconfianza hacia cualquier ideal que no se sometiera a la crítica desde el punto de vista de la lógica (es decir, desde le punto de vista de la realidad, pues la lógica aquí se comprendió como su retrato absolutamente exacto). Él inmediatamente pasó al análisis de las contradicciones reales del desarrollo social a él contemporáneo. Verdad es que tales contradicciones se expresaron por Marx inicialmente a través de las categorías de la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana y de *La Esencia del Cristianismo* de Feuerbach, a través de los conceptos de "enajenación" y "reapropiación", "esencia del hombre" y "fuerzas esenciales", "objetivación" y "desobjetivación", etc. Sin embargo, los embrollados términos no eran en absoluto (como a veces todavía piensan) mero juego de palabras. En ellos estaba el balance de la experiencia secular, por demás la mejor, en la investigación del problema y, por tanto, los hechos reales, siendo expresados a través de ellos, al instante irrumpieron en un

contexto histórico y teórico general, se volcaron, con tales aristas y facetas que, de no haber sido así, quedarían en las sombras, en la niebla de los prejuicios, ocultos para el simple sentido común. El enfoque filosófico dio a Marx la posibilidad de abarcar y distinguir, ante todo, los contornos universales, importantes en principio, de la realidad desplegada a través de sus contradicciones internas, y así, desde un punto de vista correcto, mirar las particularidades y detalles que ocultan el verdadero cuadro al ojo filosóficamente desarmado que le impiden ver el bosque tras los árboles. Sin las categorías de la dialéctica hegeliana, materialistamente valoradas, sería imposible la transformación del comunismo de utopía en ciencia.

Y, en realidad, precisamente la filosofía ayudó a Marx a formular claramente el hecho de que el hombre es el único "sujeto" del proceso histórico, y de que el trabajo de los hombres (es decir, la actividad sensorial objetual, que transforma la naturaleza de acuerdo a sus necesidades) es la única "substancia" de todos los "modos", de todas las imágenes "particulares" de la cultura humana. Y, entonces, se hizo evidente que la llamada "esencia humana", que interviene para un individuo aislado como ideal, como medida de su perfección o imperfección, representa en sí un producto de la actividad laboral conjunta, colectiva, de muchas generaciones. "Esta suma de fuerzas productivas, capitales y formas de relación social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se han representado como la «sustancia» y la «esencia del hombre», elevándolo a la apoteosis y combatiéndolo".

–leemos en *La Ideología Alemana*. Y en las *Tesis sobre Feuerbach* Marx escribió: "... la esencia del hombre no es algo abstracto, inherente a cada individuo. Es en su realidad el conjunto de las relaciones sociales". De esta forma, la expresión filosófica del divorcio entre la "esencia humana" y la "existencia" de los hombres aislados acusaba

de forma general la contradicción en el sistema establecido de división del trabajo entre los hombres, dentro del "conjunto de todas las relaciones sociales". Y cuando con la famosa "esencia humana" fue rasgado el manto religioso y filosófico-especulativo, entonces, ante el pensamiento se levantó en toda su estatura un problema: analizarlo en toda su descubierta desnudez, libre de cualquier tipo de ilusiones. Pero, con ello, el problema del ideal se presentaba en un plano totalmente nuevo: en el plano del análisis de la división de la actividad entre los individuos en el proceso de la producción social humana conjunta de su vida material y espiritual.

La filosofía, como vimos, registró con agudeza en sus categorías que el sistema históricamente establecido de división del trabajo (y además de la propiedad) entre los hombres (la "esencia humana") necesariamente transforma a cada individuo aislado en un ser profesionalmente limitado, en un "hombre parcial". Como resultado, cada hombre crea con su trabajo sólo un pedacito minúsculo, un fragmento de la cultura humana y sólo esto posee. Todo el resto de la riqueza de la civilización se mantiene para él y que se le contrapone como una fuerza ajena (y, bajo determinadas condiciones, también hostil). El hombre crea las más extravagantes representaciones respecto a la verdadera naturaleza de esta fuerza, cuya presión siente constantemente: unas veces la llama "Dios", o "Absoluto", "orden moral" y "destino".

Junto a eso –un hecho que paralelamente con la filosofía estableció la Economía Política– la división del trabajo se torna cada vez más fraccionada, cada vez una cuota menor de riqueza cultural le corresponde a cada hombre por separado, más indefenso resulta él ante las fuerzas colectivas de la humanidad. Significa que la fuerza espontánea colectiva de los hombres crece a cuenta de las fuerzas activas del individuo. O, expresándose en lenguaje filosófico, la medida de la "enajenación" del hombre crece

junto con el crecimiento de aquel mundo de riquezas que él mismo produce y reproduce con su propio trabajo, que crea fuera de sí y contra sí...

Hegel, tomando conciencia de tal perspectiva de desarrollo de la sociedad "civil", inclinó ante ella la cabeza como ante una necesidad dictada por las leyes de espíritu universal, una lógica del universo. A favor de tal conclusión atestiguaba supuestamente toda la historia precedente de la cultura. Y mientras la filosofía propagaba la comprensión idealista de la historia, no se le podía objetar nada a Hegel. El espíritu universal se cortaba por la medida de la cultura real de la humanidad, aunque la tomara por su propia creación, y por tanto racional. De otra forma, sobre el suelo del idealismo, no se podía ni plantear, ni resolver la cuestión.

La misma cuestión se planteaba de forma diferente en el terreno del materialismo. Aquí la tesis de la "enajenación" se convirtió en fórmula que expresaba la presencia de una contradicción cada vez más exacerbada de la sociedad "civil" consigo misma. En ella, algebraicamente generalizado, se expresaba el hecho de que las condiciones en las cuales cada "individuo parcial" se encuentra en permanente estado de "guerra de todos contra todos" son condiciones destrozadas, desgarradas en esferas de la división social del trabajo hostiles entre sí y, con todo, enlazadas fuertemente por una cuerda, por un destino. Tal sociedad "civil" no posee ningún medio de resistencia contra la situación creada y, por eso, la tensión de la contradicción entre el carácter privado y el carácter colectivo humano de la actividad de cada individuo aislado crece sin obstáculos. De aquí se deriva la conclusión de que un buen día la tensión alcanzará el punto crítico y, cada rayo atronador, precisamente esta conclusión fue la que hizo Marx.

Aquella división del trabajo, que provocaba esa contradictoria situación antagónica, no es eterna. Ella tiene

su límite y volará desde adentro. Pues aquí con invencible fuerza actúa, totalmente independiente de la razón y de la moral, el mecanismo de las relaciones económicas. Por eso, ni las limitaciones morales, ni las imaginaciones más racionales, ni las medidas burocrático-policíacas pueden evitar el proceso de autodestrucción de la "sociedad civil". Lo único que puede hacer el "espíritu" en semejante situación es ayudar al hombre, apresado en las redes de la contradicción, a hallar la salida menos dolorosa, más rápida y racional de tal situación, una salida más allá de los límites de la forma de división del trabajo (de propiedad), "natural" para la sociedad dada. Y he aquí que precisamente en el proletariado, en la clase de obreros asalariados, Marx vio a los hombres que más fuertemente que otros sufrían las mordazas de la "enajenación": el polo de la contradicción en el cual se concentra implacablemente la carga de la energía revolucionaria, mientras que en las ideas de los utopistas descubrió el despertar de la autoconciencia del proletariado, todavía ingenua y formulada lógicamente con poca rigurosidad, pero en cambio profundamente certera en sus contornos fundamentales, coincidente en lo principal con el rumbo objetivo de las cosas. La solución de todas las colisiones resultaba únicamente posible sólo sobre la base del comunismo.

Sin embargo, el propio comunismo necesitaba todavía ser debidamente fundamentado en la teoría, hacerse científico en todo el sentido de la palabra. La vía para la solución de la tarea la alumbraba de nuevo la filosofía. En calidad de conclusión final, ella demostraba que la respuesta a la cuestión de hacia dónde y cómo transcurre el desarrollo de las relaciones sociales había que buscarlo en la economía política. Sólo un análisis político-económico podía esclarecer cómo serían aquellos contornos del futuro que fueran absolutamente, digamos, invariables, independientes de cualesquiera ideales. Y Marx

se sumó a las investigaciones político-económicas, apartando provisionalmente los problemas filosóficos especiales. Pues, en la forma abstracta general estos estaban ya claros, y la solución completa de los mismos, concretamente desarrollada, podía obtenerse sólo después de un análisis político-económico, y sólo sobre su base.

Dentro de estos problemas estaba también el problema de lo ideal. Este no fue eliminado. Sólo que fue puesto en su lugar adecuado y en su relación adecuada. Precisamente, sobre la base de la investigación llevada a cabo en *El Capital* es que se consumó su solución concreta, materialista y, además, dialéctica.

Analizando la anarquía en la organización de la producción social de la vida material y espiritual de los hombres basada en la propiedad privada, Marx estableció que a ésta corresponde también un tipo determinado de personalidad de hombre. Su rasgo dominante inevitablemente resulta el cretinismo profesional. Y he aquí por qué.

Por un lado, la división mercantil-capitalista de las esferas de la actividad (de la propiedad) tiene la tendencia a una división cada vez más minuciosa del trabajo y correspondientemente de las capacidades activas entre los hombres (las cuales fueron llamadas alguna vez por la filosofía "fuerzas esenciales del hombre"). Y la cuestión, en absoluto, no se limita a la diferenciación de la sociedad en dos clases fundamentales: burguesía y proletariado. La división de la actividad y sus capacidades correspondientes va más allá, a lo profundo y a lo extenso, escindiendo el colectivo humano por nuevas y nuevas hendiduras: ya no sólo el trabajo intelectual se separa del físico, sino que cada esfera del trabajo físico e intelectual, tornándose cada vez más estrecha, más especializada, se separa de la otra, se encierra dentro de sí.

Por otro lado, el sistema de división del trabajo en su totalidad se conduce, con relación a cada hombre aislado,

como un mecanismo monstruosamente gigante, que desprende de sí el máximo de energía activa, succionando vorazmente el trabajo y convirtiéndolo en trabajo "muerto" en "cuerpo" de la civilización. La riqueza de "cosas", de objetos, actúa aquí como objetivo de todo el proceso, mientras el hombre vivo (el "sujeto" del trabajo), sólo es el "instrumento", un singular "prefabricado" y un "medio" de la producción y reproducción de la riqueza. Así es que está organizado este sistema de producción, así se formó, de modo que todos sus órganos y mecanismos están adaptados a una explotación "efectiva" al máximo del ser humano, de sus capacidades activas. Uno de los mecanismos más poderosos para tal explotación es la famosa "competencia", la cual fue alguna vez llamada por la filosofía "guerra de todos contra todos". Así, la "gran máquina" de la producción capitalista adapta al hombre vivo a sus exigencias, lo convierte en una "pieza particular de una máquina particular", en "tornillo", y después lo obliga a trabajar hasta el desgaste, hasta el desfallecimiento. Por si fuera poco, la máquina gigante de la producción organizada al modo capitalista en cada nudo suyo aislado es racional en extremo. Sus piezas aisladas están hechas de la mejor forma y, con exactitud, encajan con algunas de las piezas vecinas. Sin embargo, sólo con las vecinas. En su conjunto las piezas, los nudos, la rueda y los resortes de la "gran máquina" están unidos unos con otros bastante mal, bastante aproximadamente y, a fin de cuentas, no "racionalmente". Pues, su construcción general no es el resultado de una actividad conscientemente dirigida, fundamentada en el conocimiento, sino que se presenta como el producto de la acción de las fuerzas ciegas y espontáneas del mercado. Todas las piezas independientes de la "gran máquina" están enlazadas por cuerdas e hilos muy débiles, y por lo demás místicamente enmarañados, de las relaciones monetario-mercantiles. Y los hilos –este es el problema– se enredan entre sí, tiran de uno u otro

lado, frecuentemente se rompen por la extraordinaria tensión que soportan. Y la máquina trabaja disparejo, a tirones, espasmódicamente. Unas piezas alegremente se mueven, al tiempo que otras se oxidan al desuso. Unas piezas son descontinuadas por sobrecarga; otras, por herrumbre. Y luego, si se descompone una pieza suficientemente grande e importante, con crujidos y chirridos se para toda la "gran máquina"...

Como resultado, una parte significativa de toda la riqueza, obtenida a cuenta de la explotación extenuante del hombre de carne y hueso, vuela al viento, resulta sólo una multa que el mercado le cobra a los hombres por no poder organizar sobre la base de un plan razonable del trabajo del mecanismo productivo en su conjunto. La colosal dilapidación de la actividad humana pasa también por la crisis y el estancamiento, y por guerras, y por la creación de cosas no sólo innecesarias al hombre, sino además directamente hostiles a él; a través de la creación de ametralladoras y bombas atómicas, comics y cámaras de gases, pinturas abstractas y narcóticos, que corrompen tanto el alma como el cuerpo, tanto la razón como la voluntad del hombre vivo que sin compasión degradan su vida.

Los dos lados de la realidad burguesa –la conversión de los hombres en "tornillos" profesionalmente limitados y el trabajo extremadamente inefectivo de toda la máquina productiva– son inseparables. Es imposible eliminar uno de ellos sin eliminar el otro. No se puede montar un nuevo esquema racional simplemente utilizando las piezas viejas, pues todas ellas, incluyendo también los "tornillos vivos", están adaptados constructivamente sólo al funcionamiento dentro de la "gran máquina" capitalista.

Aquí se exige rehacer también a los propios hombres. "La conducción social de la producción – subrayaba Engels en el año 1847– no puede realizarse con los hombres tal y como son ahora: con hombres, cada uno de

los cuales está subordinado a alguna rama de la producción, encadenado a ella, explotado por ella, que desarrolla sólo un lado de sus capacidades a cuenta de las demás y conoce sólo una rama o parte de alguna rama de toda la producción. Ya la industria actual está cada vez menos en condiciones de emplear a tales hombres. Y aquella industria, que se conduce en común y planificadamente por toda la sociedad, más aún presupone hombres con capacidades multilateralmente desarrolladas, hombres capaces de orientarse en todo el sistema de la producción (...) La educación dará a los jóvenes la posibilidad de asimilar rápidamente en la práctica todo el sistema de producción, les permitirá consecutivamente pasar de una rama de la producción a otra en dependencia de las necesidades de la sociedad o de su inclinación particular. La educación los liberará, por consiguiente, de la unilateralidad a que la división del trabajo contemporánea condena a cada hombre aislado. De esta forma, la sociedad, organizada bajo principios comunistas, dará la posibilidad a sus miembros de emplear multilateralmente sus capacidades multilateralmente desarrolladas."

Si el mecanismo de la organización mercantil-capitalista de la producción de la vida material y espiritual no puede asegurar el funcionamiento racional de las fuerzas productivas, entonces, evidentemente, es necesario reemplazarlo por otro. Este nuevo mecanismo puede ser sólo la producción comunista, que trabaja por planes racionalmente establecidos, rítmica y productivamente. Pero, entonces, otras exigencias se le plantean también al hombre. En el nuevo sistema de producción no se puede continuar siendo simplemente "partícula". La transformación comunista de las relaciones sociales, consecuentemente, es inconcebible sin un cambio decisivo del viejo modo de división del trabajo entre los hombres, del viejo modo de división entre ellos de las capacidades

activas, de los roles y las funciones en el proceso de la producción social, tanto material como espiritual.

En realidad, el cretinismo profesional es a la vez consecuencia y condición del modo mercantil- capitalista de la división del trabajo, de la división de la propiedad. El payaso, que divierte al público en el circo, está obligado a entrenarse como payaso días enteros, sin conocer el descanso, de lo contrario él no resistirá la competencia con otros payasos más aplicados y caerá a un nivel inferior, vestirá el uniforme de barrendero en lugar del gorro de payaso con cascabeles. Y, por eso, él será siempre y donde quiera sólo un payaso. Exactamente igual hace la sociedad burguesa con el banquero, con el lacayo altamente retribuido, con el ingeniero, con el matemático. El modo capitalista de división del trabajo no conoce y no tolera excepciones. Por eso, el cretinismo profesional se convierte aquí no sólo en hecho, sino en virtud, en norma, incluso en un peculiar ideal, en el principio de formación de la personalidad, con el cual cada uno se esfuerza en corresponder para no hundirse hasta el fondo de la sociedad, para no convertirse en una simple fuerza de trabajo no calificada. Pero, el proletariado en esta sociedad no tiene nada que perder, aparte de sus cadenas. Por eso, él interviene como la fundamental fuerza de social del cambio en las relaciones de propiedad, en el sistema de división del trabajo. Liberándose a sí mismo (¡y a toda la sociedad!) de las cadenas del modo de división del trabajo basado en la propiedad privada, el proletariado inevitablemente destruye también toda la pirámide de relaciones entre los hombres erigida por el capitalismo. El cretinismo profesional es la propiedad privada sobre determinadas capacidades. Como variedad de la propiedad privada sobre la riqueza social humana él debe morir y morirá junto a ésta.

¿Pero, qué es lo que se crea en el lugar de lo destruido? Una personalidad multilateral y armónicamente

desarrollada. Primero, antes del cambio revolucionario, como nuevo ideal, como ideal comunista; después, en el curso de la construcción del comunismo, como hecho. Y esto no porque el cretino profesional sea estética y moralmente un espectáculo abominable. Si la cuestión fuera ésta, el desarrollo armónico y multilateral del hombre podría quedarse sólo en sueños, como el ideal estético-moral en el sentido de Kant y Fichte, al cual –¡ay!– se le contrapone el factor económico de la "ganancia" y la "efectividad" que implica la concentración de todas las fuerzas y capacidades del individuo en una estrecha parcela. Sin embargo, en absoluto la cuestión aquí es de estética ni de moral. La cuestión está en que la comunidad de hombres profesionalmente limitados es orgánicamente incapaz de resolver aquella tarea que con fuerza plantea la economía ante la humanidad: la tarea de poner en marcha una dirección centralmente planificada, directamente social de las fuerzas productivas en grandes dimensiones. La economía obliga a cada hombre a destruir desde dentro el cascarón de su profesión particular e introducirse activamente ante todo en aquella esfera de actividad que en la división burguesa del trabajo también era "propiedad privada", es decir, en la profesión de un círculo reducido de personas: la política.

La primera señal para tal inclusión la da ya la revolución socialista, llevada a cabo por las masas para las masas. La liberación de las cadenas de la propiedad privada es resultado de la creación histórica consciente de millones de trabajadores y no puede ser de otra forma. En el proceso de construcción del socialismo y el comunismo los hombres se transforman a sí mismos en la medida que ellos cambien las circunstancias que les rodean. Y la transformación comienza desde el momento en que las masas, tenidas hasta ahora al margen de la política, se conviertan en hacedores directos de la política, y tanto más cuanto más avance el proceso.

A lo dicho se añade todavía otra circunstancia importantísima. La transformación de las fuerzas productivas en propiedad social (de todo el pueblo) no es en absoluto un acto jurídico formal, pues la "propiedad" no es sólo una categoría jurídica. La socialización de la propiedad sobre los medios de producción es ante todo la socialización de la actividad, la socialización del trabajo de planificación y dirección de las fuerzas productivas. La producción socialista socializada en las dimensiones y envergadura contemporáneas en un "objeto", "materia", la cual en toda su concreción no puede abarcar un hombre aislado con su cerebro individual, aunque sea el más genial, e incluso una institución aislada, aunque esté armada de perfeccionadas computadoras electrónicas. He aquí por qué Marx, Engels y Lenin insistían en que, después del viraje socialista, a la dirección de la producción debían ser arrastrados todos. El Estado deberá aprender a dirigirlo cada cocinera, –con este aforismo expresó Vladímir Ilich dichas necesidades–, despertando las sonrisas irónicas de los señoritos burgueses, de aquellos mismos cretinos profesionales que consideraban que la política era una esfera inaccesible al pueblo, que exigía talentos "innatos" y cualidades por el estilo. A pesar de todo, fue precisamente Lenin quien señaló la única salida.

Se sobreentiende, el comunismo llama a cada cocinera a la dirección del estado no para que ésta lo haga a lo casero, sobre la base de aquellos hábitos en que fue educada entre cazuelas. La cocinera, realmente, y no una participante formal en la dirección de los asuntos sociales del país, deja de ser cocinera. He aquí en qué consiste todo el asunto.

Y si en el mismo inicio de la revolución socialista la política deja de ser "profesión", convirtiéndose en asunto de cada miembro activo de la sociedad, más tarde tal proceso abarca esferas de actividad cada vez más amplias. En la política este proceso no se puede detener, pues la

política económica está enlazada con la economía política, exigiendo conocimientos y comprensión de la literatura teórica social, incluido El Capital de Marx y los trabajos teóricos de Lenin, lo que en su orden es inconcebible si en el hombre no hay una cultura general, incluido el cultivo matemático y lógico-filosófico del pensamiento. Pues "no se puede entender hasta el fin El Capital de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido toda la lógica de Hegel". ¡Y pruebe entender a Hegel sin poseer una formación histórica general, un conocimiento de la literatura, del arte, de la historia de la cultura! Nada se logrará. Aquí hay una sola cadena. O bien el hombre la hala toda, hasta el final, o bien se le escapa de sus manos también toda, hasta el final. En un extremo de la cadena está la política; en el otro, la matemática, la ciencia en general, la filosofía, el arte. Y sólo el hombre que la domine se convierte en señor real y no nominal sobre las fuerzas productivas contemporáneas.

He aquí desde dónde parte el ideal comunista del hombre: en modo alguno de consideraciones éticas o estéticas. O el individuo se convierte en dueño de toda la cultura creada por la humanidad, o continuará siendo su esclavo, encadenado a la carretilla de su estrecha profesión. Sin solucionar tal tarea, los hombres no pueden resolver tampoco la tarea de la organización de una planificación y control racional sobre el desarrollo de la producción y de la sociedad en general. Estas son dos caras de un mismo problema.

Su completa solución en absoluto presupone, como a veces lo presentan los enemigos del comunismo y del marxismo, la conversión de cada individuo en algo así como un genio universal, ocupado de todo un poco y de nada en particular. En modo alguno es así.

De por sí es evidente que cada individuo no puede dominar toda la masa infinita de "profesiones particulares": ser a la vez político, matemático, químico,

violinista, bailarina, cosmonauta, tenor, bajo-profundo, lógico y ajedrecista. Tal comprensión del "desarrollo multilateral" fuera, por supuesto, irrealizable y utópica. La cuestión no es la confluencia de un individuo de "todos" los tipos particulares de actividad y sus capacidades profesionales correspondientes. La cuestión radica en que cada hombre viviente puede y debe estar desarrollado hasta el nivel contemporáneo en relación con aquellas capacidades generales ("universales"), las cuales lo hacen Hombre (y no químico o tornero), es decir, en relación al pensamiento, a la moral y la salud. La personalidad multilateralmente desarrollada presupone la creación, para todos los hombres sin excepción, de condiciones reales equitativas para el desarrollo de sus capacidades en cualquier dirección. De aquellas condiciones, dentro de las cuales cada uno pueda sin obstáculos elevarse en el proceso de su formación general a los primeros planos de la cultura humana, al límite de lo ya hecho y lo todavía por hacer, de lo ya conocido y lo todavía por conocer; y después libremente escoger en qué parcela del frente en la lucha con la naturaleza concentrará sus esfuerzos personales: en la física o en la técnica, en la composición poética o en la medicina.

He aquí lo que tenía en cuenta Marx cuando decía que la sociedad comunista en ningún caso hará del hombre un pintor o un zapatero, sino ante todo un hombre ocupado –admitamos que incluso prioritariamente– de la pintura o del problema de la confección del calzado, en dependencia de qué le guste más.

Y si uno u otro individuo rebasará lo alcanzado, ya esto es otra cuestión. Evidentemente, en todos los tipos particulares de actividad no logrará hacerlo. Pero estar desarrollado de forma tal que –por necesidad o por deseo– él pueda, sin un esfuerzo especial ni tragedias, pasar de un tipo de actividad a otro, asimilando fácilmente la técnica del tipo "particular" de actividad, en modo alguno es una

utopía. Es necesario dominar los fundamentos generales y principales de la cultura contemporánea. Entonces las "particularidades", la "técnica", se asimilan sin esfuerzos extraordinarios. En el caso contrario, el individuo no está en condiciones de asimilar como es debido ninguna cosa.

Como vemos, la "concentración" de fuerzas y capacidades de la personalidad en una determinada dirección se mantiene también en el comunismo. Pero aquí en cualquier pedazo estrecho concentra sus fuerzas un hombre multilateralmente desarrollado, que comprende a su vecino de la izquierda, y que comparte conscientemente con él sus esfuerzos; mientras que en el capitalismo lo hace el profesional mutilado, de pensamiento unilateral, que ve la realidad sólo a través de la rejilla estrecha de sus asuntos, que tiene como vecinos a derecha e izquierda a especialistas tan cegatos como él.

No es difícil comprender qué comunidad avanza más exitosamente en un mismo período de tiempo. Si aquella que recuerda la conversación de un músico ciego con un pintor sordo sobre música o pintura, o si aquella, donde los interlocutores ven y escuchan igualmente bien, aunque uno de ellos se ocupa más de la música que de la pintura y el otro le dedica más tiempo a la pintura que a la musicalización... Dos hombres como estos se entenderán y se enriquecerán magníficamente uno a otro en la conversación.

Una sociedad compuesta, digamos, por un músico "ciego", un pintor "sordo" y un matemático "ciego y sordo" inevitablemente exige de un mediador: un traductor que, sin comprender nada ni de música, de ni pintura, ni de matemática vendrá, no obstante, a "mediar" sus relaciones mutuas, a cooperar con sus esfuerzos alrededor de problemas generales, en los cuales cada uno de ellos se desempeña débilmente. Aquí se obtiene algo así como un sencillo modelo del sistema mercantil capitalista espontáneamente establecido de división del trabajo (de las

capacidades) entre los hombres. El rol de "intermediario", que monopólicamente representa en este sistema los "intereses generales", lo juega el político profesional situado por encima del pueblo, aparentemente el amo de toda la comunidad, y que en la realidad resulta tan ciego esclavo del mercado como todos los demás. Por supuesto, se exige aquí también un obrero, que alimente y vista a los otros cuatro...

Por el contrario, un modelo sencillísimo de comunidad organizada al modo comunista se puede construir sólo de individuos multilateralmente desarrollados, es decir, de hombres, cada uno de los cuales comprende bien tanto la tarea general como también su rol especial en su solución, para coordinar sus esfuerzos con los esfuerzos del vecino, del compañero en la tarea común.

Las relaciones comunes, es decir, mutuas, se acuerdan y se concilian aquí por los propios hombres que mancomunadamente llevan a cabo la misma causa común comprensible a cada uno de ellos. Ellos mismos distribuyen entre sí, sobre la base del acuerdo voluntario y de la discusión democrática, aquellas tareas y obligaciones particulares que se desprenden de los intereses generales correctamente comprendidos.

La gente –los individuos vivientes– se dirige aquí a sí misma. Y también a las máquinas de cualquier tipo. Pues, si vamos a formular la más profunda, la más esencial contraposición de la organización comunista de la sociedad respecto a cualquier otra, entonces esta consistiría precisamente en que el único objetivo de la actividad humana es aquí el propio hombre, y todo lo demás sin exclusión se convierte en medio, que por sí mismo no tiene significación alguna.

Por eso, el comunismo interviene hoy como la única doctrina teórica que contempla la liquidación de la famosa "enajenación". Significa que el objetivo final del movimiento comunista era, es y será la eliminación

incondicional de todas las formas "externas" (con relación al hombre, al individuo real, vivo) y medios de reglamentación de su actividad vital, de todos los mediadores "externos" entre hombre y hombre, los cuales, en una sociedad clasista-antagónica se transforman de servidores intermediarios en caprichosos dioses déspotas, en ídolo.

He aquí en qué se diferencia un "hombre parcial" (término de Marx) del "individuo totalmente desarrollado" (también término de Marx). El "hombre parcial" es una imagen formada necesariamente por el sistema mercantil-capitalista de división del trabajo, que encierra a cada individuo ya desde su infancia en la apretada jaula de una estrecha profesión. El individuo totalmente (es decir, multilateral, universalmente) desarrollado es una imagen dictada por las condiciones de una sociedad organizada (y que organiza) de forma comunista; no una imagen engañosa de un lejano futuro, sino ante todo el principio de formación actual del hombre.

El desarrollo total de cada individuo no por asomo es sólo consecuencia, sino también condición de la posibilidad de la organización comunista de las relaciones del hombre con el hombre. Y este no es un ideal en el sentido de Kant y de Fichte, sino el principio de solución de las contradicciones actuales: el comunismo se convierte en realidad exactamente en la medida en que cada individuo se convierte en una "personalidad totalmente desarrollada". Y la "realización" del ideal comunista en ningún caso se puede dejar "para mañana". Es necesario realizarlo hoy, ahora. La realización del ideal comunista abarca muchas facetas de la vida social. Y por doquier los principios generales arriba expuestos tienen la más amplia utilidad.

Dialéctica de lo ideal (1975).

Original: Диалектика идеального, en «Логос», 1 (2009), pp. 6-62.
Traducción al castellano del ruso: Eduardo Albert.

"Lo ideal" o la "idealidad" de los fenómenos es una categoría demasiado importante para ser tratada irreflexivamente y sin el debido cuidado, ella no solamente está vinculada a la comprensión marxista de la esencia del idealismo, sino también a la propia denominación de éste.

Idealistas se consideran todas aquellas concepciones que, en filosofía, toman lo ideal como punto de partida para la explicación de la historia y el conocimiento, independientemente de la forma particular en que sea descifrado este concepto: como conciencia, voluntad, pensamiento, psiquis en general, "alma", "espíritu", "sensación", "principio creador" o "experiencia socialmente organizada".

Precisamente por esto el campo antimaterialista en filosofía se denomina idealismo y no, digamos, "intelectualismo", "psicologismo", "voluntarismo" o "concienticismo". Estas son ya especificaciones particulares, y no definiciones universales del idealismo en general, con independencia de la forma particular en que interviniera. Lo "ideal" se comprende aquí, en toda su dimensión, en calidad de conjunto íntegro de todas sus posibles interpretaciones, tanto las conocidas, como las que están aún por ver la luz.

Por eso es posible y necesario afirmar que la conciencia, por ejemplo, es "ideal", o sea, pertenece a la categoría de fenómenos "ideales", pero, en ningún caso, ni en sentido o relación alguna, es material. Pero si a la inversa usted

afirma que "lo ideal" es precisamente la conciencia (la imagen psíquica, el "concepto", etc.) se incurriría en una inadmisible confusión al expresar la diferencia (contradicción) de principio entre lo ideal y lo material, al esclarecer el propio concepto de "lo ideal". Pues esta inversión convertiría el concepto de lo ideal, de designación teóricamente meditada de una conocida categoría de fenómenos en la simple denominación de alguno de ellos. De esta forma, usted se aventuraría a pisar en falso y, tarde o temprano, aparecería inevitablemente en vuestro campo visual una nueva variante de idealismo, aún desconocida y que no encajaría en su definición extremadamente estrecha, vinculada tan sólo con un caso especial de "lo ideal". ¿En qué corriente de pensamiento incluiría usted, en tal caso, esta nueva variante del idealismo? En la del materialismo. Otra cosa no podría hacer. De otro modo, tendría que modificar y corregir obligatoriamente su comprensión de "lo ideal" y del "idealismo" con el fin de evitar incongruencias evidentes.

Iván es un hombre, pero el hombre no es Iván. Precisamente por eso, en modo alguno es admisible definir la categoría general a través de la descripción de uno de los casos de "idealidad", aunque sea el más típico.

Es indudable que el panes un alimento. Pero incluso la lógica escolar prohíbe invertir esta verdad. La frase "el alimento es el pan", en calidad de definición verdadera del "alimento", no tiene validez alguna y sólo le parecería correcta a quien no haya probado otro alimento que el pan.

Justamente por esta razón, estamos obligados a definir la categoría de "lo ideal" en su forma universal y no mediante la indicación de una variedad particular suya, de la misma forma que es imposible elucidar el concepto de "materia" a través de la enumeración de las representaciones científico-naturales de la materia hasta ahora conocidas.

Entre tanto, tal modo de razonamiento sobre "lo ideal" puede encontrarse a cada paso. Frecuentemente el concepto de "lo ideal" se comprende como simple sinónimo (y por ello, innecesario) de otros fenómenos, precisamente de aquellos que, en filosofía se determinan teóricamente a través del concepto de "lo ideal". Ante todo se toman por "lo ideal", los fenómenos de la conciencia.

He aquí un ejemplo típico de cómo se convierte una verdad: "Fuera e independientemente de la conciencia no pueden existir los fenómenos ideales y todos los demás fenómenos de la materia son materiales..."1

Sin embargo, fuera e independientemente de la conciencia existen fenómenos tales como los motivos inconscientes ("subconscientes") de las acciones conscientes. Si nuestro autor permaneciera fiel a la lógica elemental, estaría obligado a incluir dichos motivos en la categoría de fenómenos materiales, en tanto, "todos los demás fenómenos de la materia son materiales". Y los pensadores que toman esta categoría de fenómenos como fundamento de sus concepciones –Edward Hartman, Sigmund Freud, Arthur Kestler y otros parecidos- deberían ser elevados, de acuerdo a aquella misma lógica, al rango de materialistas. Y no diga Igor Narsky que entiende la expresión "fuera e independientemente de la conciencia" en "otro sentido" que el generalmente aceptado.

La confusión, como se ve, resulta de más largo alcance, y no es casual que, de conformidad con su lógica, Narsky ve "materialismo" en las obras de Rudolf Carnap, por cuanto éste se ocupa de una cosa tan plenamente impersonal como es el "lenguaje" con sus "estructuras" irreducibles a los fenómenos de la conciencia individual (véase su artículo sobre Carnap en la "Enciclopedia filosófica").

Más adelante, nos referiremos a las desagradables e inesperadas consecuencias que se derivan de tal

comprensión irreflexiva de “lo ideal”. Por ahora, es suficiente constatar que si usted define la conciencia como “lo ideal”, a la pregunta de rigor “¿qué usted comprende por lo ideal?” no podría ya responder con la frase “lo ideal es la conciencia”, “es un fenómeno (o característica) de la “conciencia” sin dejar de asemejarse a un perro juguetón que se muerde su propio rabo.

Narsky no es el único. He aquí otro ejemplo. “Lo ideal es una información actualizada para la persona, es la capacidad de la persona de tener información en forma pura y operar con ella (...) Lo ideal es un fenómeno psíquico (aunque no todo fenómeno psíquico puede ser designado como ideal (¡sic! –EVI); y por cuanto lo ideal está representado siempre sólo en los estados conscientes de la persona singular... lo ideal es um fenómeno estrictamente personal realizado por un proceso neurodinámico cerebral de determinado tipo (aún débilmente investigado)”.

Muy bien. Está dicho directamente: de todos los fenómenos “psíquicos” es posible y necesario vincular con “lo ideal” solamente aquellos que representan “estados conscientes de la persona singular”. Es por sí mismo comprensible que “todos los demás” fenómenos psíquicos caen inevitablemente (como en Narsky) en el rango de los fenómenos materiales.

A propósito, “lo ideal” mismo es aquí tratado imperceptiblemente como un proceso estrictamente material ("neurodinámico-cerebral”) que sólo se diferencia de “los demás” en que “está débilmente investigado”.

No es difícil comprender que, “concretado” de tal modo el concepto de “lo ideal”, se convierte en una simple denominación (“designación”) de este proceso cerebral (neurodinámico, sumamente especializado, en tanto que el problema filosófico de la relación de “lo ideal” con “lo material”, se sustituye por la cuestión de la relación de un proceso neurodinámico con otros procesos

neurodinámicos, por un problema especial de la fisiología de la actividad nerviosa superior.

El problema de la "gran contraposición" de lo ideal y de lo material en general, en la forma en que fue planteado y resuelto por la filosofía y la psicología teórica, se elimina felizmente de la esfera de la investigación científica. En esencia, este problema se declara sencillamente precientífico, se presenta como un modo filosófico especulativo (es decir, abstracto) de formulación de una cuestión que, un examen, más detenido revela como un problema "concreto" de la fisiología, de la ciencia que investiga las estructuras y las funciones del cerebro, o sea, los hechos localizados en la cavidad craneana del individuo asilado. Naturalmente, a partir de semejante interpretación del problema de la relación de lo ideal con lo material, todas las determinaciones elaboradas por la filosofía como ciencia especial resultan solamente "demasiado abstractas" para esta posición, sino también (y por la fuerza de su abstracción) muy "amplias" y, por tanto, "incorrectas".

Por eso, Dubrovsky está obligado a objetar categóricamente a todos aquellos filósofos y psicólogos que comprendan por "lo ideal" otra cosa diferente de los efímeros "estados conscientes de la persona asilada", de los "hechos de la conciencia", considerados exclusivamente como estados materiales del cuerpo subjetivamente experimentados (aunque sólo sea en el transcurso de algunos segundos) por el individuo.

Para Dubrovsky (para su posición teórica, por supuesto) es completamente indiferente qué representan estos estados psíquicos fluidos de la persona asilada desde el punto de vista de la filosofía, si reflejan algo real, algo existente fuera de la cabeza del hombre o si son simplemente estados inmanentes experimentados subjetivamente por el cerebro, o sea, acontecimientos fisiológicamente condicionados por su estructura específica, tomados equívocamente como acontecimientos

que tienen lugar fuera de este cerebro. Para Dubrovsky lo uno y lo otro son igualmente "ideales" a causa de que constituyen una "manifestación subjetiva, una transformación personal de los procesos cerebrales neurodinámicos" y no pueden ser otra cosa. Por eso, "la determinación de lo ideal no depende de la categoría de la verdad, en tanto el pensamiento falso es también un fenómeno ideal y no material"

¿Sabe nuestro autor que la filosofía como ciencia especial ha elaborado y elabora la categoría de "lo ideal" precisamente en relación con el problema de la verdad y que sólo en esta relación han tenido y tienen sentido sus definiciones de lo ideal y lo material? ¿Sabe nuestro autor que estas definiciones fueron elaboradas por la filosofía en calidad de expresiones teóricas de otros hechos completamente diferentes de los que interesan personalmente a Dubrovsky como especialista de las "estructuras cerebrales" y de los "procesos neurodinámicos"?

A la filosofía como ciencia nunca le ha interesado especialmente la "transformación personal de los procesos cerebrales neurodinámicos". Si se entiende lo ideal en el sentido de Dubrovsky, no queda más remedio que reconocer que esta categoría ha sido empleada en filosofía por error, como resultado de empleos diferentes, pero igualmente ilegales e inaceptablemente amplios o estrechos de la palabreja "ideal". En cambio, el monopolio científico del empleo de este término, de la solución de la cuestión relativa a lo que puede "designarse" con él le pertenecería desde este punto de vista a la fisiología de la actividad nerviosa superior. La "transformación personal de los procesos neurodinámicos cerebrales". Lo restante es cosa del diablo (según la imagen de Hegel).

La posición de Dubrovsky es característica en general para quienes, en el empeño de reconsiderar las definiciones de los conceptos de la ciencia, no se toman siquiera la

molestia de esclarecer el círculo de fenómenos (de actos) examinados y estudiados históricamente por la ciencia que establece estas definiciones. Es natural que tal actividad subversiva (en este caso, de orden fisiológico) al interior de la ciencia no puede ofrecer otros frutos que no sean la redenominación arbitraria de los fenómenos ya conocidos por ella y la discusión en torno a la nomenclatura.

Es bien conocido que la elaboración teórica de la categoría de "lo ideal" en filosofía tiene su raíz precisamente en la necesidad de establecer y comprender la diferencia que, en opinión de Dubrovsky, es "indiferente para la caracterización de "lo ideal" la diferencia e incluso, la contradicción entre los estados psíquicos efímeros de la persona aislada, completamente individuales, carentes de toda significación universal para otra persona, y las formas universales necesarias (y por ende, objetivas) del conocimiento de la realidad existente independientemente de los hombres (al margen de la forma en que ésta sea comprendida como naturaleza o como Idea Absoluta, como materia o como pensamiento divino). Sólo sobre la base de esta importantísima diferencia, se desencadena la milenaria batalla entre el materialismo y el idealismo, tiene lugar su irreconciliable discusión de principio.

Declarar esta diferencia "indiferente para la caracterización de lo ideal" sólo es posible sobre la base de un completo desconocimiento de la historia de esta discusión. El problema de la idealidad siempre fue un aspecto del problema de la objetividad ("veracidad") del conocimiento, o sea, del problema de las formas del conocimiento –y precisamente de ellas- que se condicionan y se explican no por los caprichos de la psicofisiología personal, sino por algo mucho más serio, por ese algo que existe por encima de la psiquis individual y que no depende en absoluto de ella. Por ejemplo, las verdades matemáticas, las categorías lógicas, los imperativos morales y las ideas jurídicas, es decir, las

"cosas" que tienen un significado compulsivo para cualquier psiquis y fuerza para limitar sus caprichos individuales.

Es ésta precisamente la categoría de fenómenos, poseedores de un género peculiar de objetividad (o sea, una independencia completamente evidente respecto al individuo con su cuerpo y su "alma"), diferente por principio de la objetividad de las cosas singulares sensorialmente perceptibles por el individuo que, en algún momento, fue "designada" por la filosofía como la idealidad de esos fenómenos, como lo ideal en general. En este sentido, lo ideal (todo lo que se vincula al mundo de las "ideas") figura ya en Platón, a quien la humanidad debe tanto la distinción de este círculo de fenómenos en una categoría especial, como su denominación. La "ideas" de Platón no son cualesquiera estados del "alma" humana (de la "psiquis"), sino sólo las imágenes-esquemas universales, de significación general, evidentemente contrapuestas al "alma individual" y al cuerpo humano dirigido por ella, en calidad de ley obligatoria para cada "alma", cuyas exigencias el individuo debe satisfacer desde la infancia con mucha más precaución que las de su propio cuerpo singular con sus estados efímeros y casuales.

Independientemente de la forma en que el propio Platón interpretó el origen de estas imágenes-esquemas universales e impersonales de toda la variedad de estados singulares del "alma", es completamente legítima su distinción –realizada sobre un fundamento indiscutible – como una categoría peculiar de fenómenos. Se trata de las normas universales de la cultura en cuyo seno despierta a la vida consciente el individuo singular y cuyas exigencias está obligado a reconocer como ley necesaria de su propia actividad vital individual. Tales son las normas de la cultura doméstica y las normas sintáctico-gramaticales del lenguaje en que el individuo aprende a hablar, las "leyes del estado" en que nace, las normas del pensamiento sobre las cosas

del mundo que le rodea desde la infancia, etc., etc. El individuo ha de asimilar todos estos esquemas normativos como una cierta "realidad" específica, diferente de sí mismo (y de su propio cerebro, por supuesto), como una "realidad" estrictamente organizada en sí misma. Al distinguir los fenómenos de esta realidad peculiar, desconocida para el animal y para el hombre en su estado primitivo, Platón planteó ante la humanidad un problema real muy difícil, el problema de la "naturaleza" de estos fenómenos, de la naturaleza del mundo de las "ideas", del mundo ideal.

Este problema no tiene nada en común con el problema de la estructura del cuerpo humano, y menos aún, con el de la estructura de uno de los órganos de ese cuerpo, la del cerebro... Lisa y llanamente, no se trata del problema ni del conjunto de fenómenos que interesa a los fisiólogos, tanto a los contemporáneos de Platón, como a los nuestros.

Por supuesto, es posible denominar "ideales" a otras cosas, por ejemplo, a un "estereotipo neurodinámico de determinado tipo, aunque aún débilmente estudiado", pero con tal cambio de nombre no se avanza ni un milímetro en la solución del problema que realmente esbozó el filósofo Platón, designándolo por medio del término "lo ideal", o sea, del problema de la comprensión del propio conjunto de hechos, para cuya denominación precisa aquél introdujo ese término.

Es cierto que más tarde, precisamente en los marcos del empirismo unilateral (Locke, Berkeley, Hume y sus herederos), la palabreja "idea" y el adjetivo "ideal" derivado de ella se convierten de nuevo en una simple denominación colectora de cualquier de cualquier fenómeno psíquico, incluso del más efímero estado psíquico del "alma" individual. Esta acepción de la palabra adquiriría también la fuerza de la tradición y, como vemos, llegaría hasta nuestros días. Pero ello esta vinculado

precisamente con el hecho de que la estrecha tradición vinculado precisamente con el hecho de que la estrecha tradición empírica en la filosofía simplemente elimina el problema planteado por Platón, sin comprender su esencia real, volviéndose sencillamente la espalda como a una invención carente de todo fundamento. Por eso, la palabreja "lo ideal" significa, en los marcos de esa tradición empírica, lo existente "no de hecho", sino sólo en la fantasía, sólo en forma de estado psíquico de la personalidad asilada.

Esta posición está vinculada, terminológica y teóricamente, con la representación de que "en la realidad" existen tan sólo las "cosas" particulares, singulares, sensorialmente perceptibles, y de que todo universal es solamente un espectro de la imaginación, un fenómeno psíquico (o psicofisiológico) y sólo tiene su significación en el hecho de que se repite en muchos actos de la percepción de las cosas singulares por el individuo singular y es concebido por éste como cierta "similitud" entre muchas cosas sensorialmente percibidas, como la identidad de los estados particulares psíquicos experimentados por la persona singular.

Los callejones sin salida a los que conduce en filosofía esta posición ingenua son bien conocidos por quienes tengan alguna noticia de la crítica del empirismo unilateral realizada por los representantes de la filosofía clásica alemana. No es preciso. Por ello, reproducir esta crítica. Constatemos, sin embargo, que lo que obligó a Kant, Fichte, Schelling y Hegel a rechazar la interpretación empirista de "lo ideal" y emprender el análisis teórico especial de este concepto fundamental no fueron los caprichos terminológicos, sino la necesidad de criticar la esencia de este punto de vista. La cuestión radica en que la simple identificación de "lo ideal" con "lo psíquico en general", habitual durante los siglos XVII y XVIII, no ofrecía incluso la posibilidad de formular con exactitud un

problema especialmente filosófico percibido ya por Platón: el problema de la objetividad de los universales (teóricas) de la realidad, o sea, de la naturaleza del hecho de su absoluta independencia con respecto al hombre y a la humanidad, con respecto a la organización especial del organismo humano, de su cerebro y de su psiquis, con sus efímeros estados individuales, con otras palabras, el problema de la veracidad de lo universal, comprendido como ley invariante en todos los múltiples cambios de los "estados psíquicos", y no sólo de la "personalidad aislada", sino también de formaciones espirituales íntegras, de épocas y pueblos enteros.

En particular, sólo en los marcos de la filosofía clásica alemana, el problema de "lo ideal" fue planteado en toda su dimensión real y en toda su agudeza dialéctica como problema de la relación de lo ideal en general con lo material en general.

Mientras por "lo ideal" se comprenda solamente lo que tiene lugar en la psiquis individual, en la conciencia individual, en la cabeza del individuo aislado y todo lo que resta se coloca bajo la rúbrica de "lo material" (esto lo exige la lógica elemental), es decir, se incluya en el reino de los "fenómenos materiales", al que pertenecen el sol y las estrellas, las montañas y los ríos, los átomos, los elementos químicos y todos los fenómenos puramente naturales, esta clasificación se verá obligada a incluir también en este último reino todas las formas materialmente cristalizadas, objetivadas, de la conciencia social, todas las representaciones históricamente establecidas y legitimadas por la sociedad sobre el mundo real, sobre la realidad objetiva. Los libros, las estatuas, los íconos, los dibujos, las monedas de oro, la corona del zar, las banderas, los espectáculos teatrales y su argumento dramatúrgico son objetos que, por supuesto, existen fuera de la cabeza individual y son percibidos por esta cabeza (y por cientos

de ellas) como "objetos" exteriores que se ofrecen a la sensoriedad, corpóreos, tangibles.

Sin embargo, si sobre esta base usted incluyera, digamos el "Lago de los cisnes" o el "Rey Lear", en la categoría de fenómenos materiales, cometería un error teórico- filosófico de principio. La representación teatral es precisamente una representación, en el más exacto y preciso sentido de la palabra, en el sentido de que en ella está representando algo distinto, algún otro. ¿Qué es? ¿Los procesos neurofisiológicos cerebrales" que alguna vez tuvieron lugar en las cabezas de Piotr Chaikovsky y William Shakespeare? ¿Los "estados psíquicos efímeros de la personalidad individual" o de las "personalidades" del director y los actores? ¿O tal vez algo más esencial?

Hegel respondería a esta cuestión del siguiente modo: el "contenido sustancial de la época", es decir, la formación espiritual en su determinación esencial. Y tal respuesta, a pesar de todo el idealismo que descansa en su fundamento, sería mucho más verdadera y profunda y, lo que es más importante, más cercana a la concepción materialista del asunto, de la naturaleza de los fenómenos peculiares a los cuales nos hemos referido aquí, sobre las "cosas en cuyo cuerpo está tangiblemente representado, un "algo otro" distinto de lo que ellas mismas son. ¿Qué es? ¿Qué es este "algo" representado en el cuerpo sensorialmente perceptible de otra cosa (hecho, proceso, etc.)?

Desde el punto de vista del materialismo consecuente, este "algo" puede ser solamente otro objeto material, pues, en general, en el mundo no hay ni puede haber otra cosa que materia en movimiento, que el conjunto infinito de cuerpos, hechos procesos y estados materiales.

Por "idealidad" o "lo ideal", el materialismo está obligado a entender aquella correlación muy peculiar y estrictamente establecida entre dos (por lo menos) objetos materiales (procesos, cosas, hechos, estados) en cuyo

interior un cuerpo material, sin dejar de ser lo que es, asume el papel de representante de otro cuerpo, o más exactamente, de la naturaleza universal de ese objeto, de su forma y regularidad, que se mantienen invariantes en todos sus cambios, en todas sus modificaciones empíricas.

Sin dudas, "lo ideal", comprendido como forma y ley de existencia y cambio de múltiples fenómenos dados al hombre de forma sensorial-empírica, en su "forma pura" sólo se expresa y fija en las formas históricamente establecidas de la cultura espiritual, en las formas socialmente significativas de su expresión (de su "existencia") y no en la forma de "estados efímeros" de la psiquis del individuo aislado, independientemente de cómo éstos se conciban posteriormente a la manera espiritualista incorpórea de Descartes o Fichte, o bien a la manera burdamente física, como "cerebro", propia de Cabannis, Büchner y Moleschott.

Precisamente esta esfera de fenómenos –el mundo de la cultura espiritual, colectivamente creado por los hombres, el mundo internamente organizado y desmembrado de las representaciones universales de los hombres sobre el mundo "real", históricamente establecidas y socialmente cristalizadas (legitimadas)– se contrapone a la psiquis individual como un mundo muy peculiar, como el "mundo ideal en general", como el mundo "idealizado".

Comprendido de tal forma, "lo ideal" no puede ser representado ya simplemente como psiquis individual repetida muchas veces, en tanto "constituye" una realidad peculiar "sensóreo-suprasensorial" en cuyo seno se observan muchas cosas que en cada psiquis individual tomada aisladamente, no existen, ni pueden existir.

Se trata, sin embargo, de un mundo de representaciones, y no del mundo real (material) tal y como existe antes, fuera e independientemente del hombre y de la humanidad. Es el mundo tal y como está representado

en la conciencia social (colectiva) históricamente establecida e históricamente cambiante, en la "razón colectiva" (impersonal), en las formas históricamente establecidas de expresión de esa "razón", en particular, en el lenguaje, en su arsenal terminológico, en los esquemas gramaticales y sintácticos en correspondencia con los cuales se unen las palabras. Pero no solamente en el lenguaje, sino también en las restantes formas de expresión de las representaciones socialmente significativas, incluyendo la representación del ballet que, como es sabido, prescinde de un texto verbal.

El gran paso de avance dado por la filosofía clásica alemana en el esclarecimiento científico de la naturaleza de la "idealidad" (en su real contraposición de principio a todo lo material, incluyendo el órgano material del cuerpo humano con cuya ayuda se "idealiza" el mundo real, o sea, el cerebro, localizado en la cabeza del hombre), está vinculado precisamente al hecho de que. Por primera vez después de Platón, la "idealidad" dejó de comprenderse de forma psicológicamente estrecha, tal y como ocurrió en el empirismo inglés, a la comprensión de que lo ideal en general no puede ser reducido en modo alguno a una simple suma de los "estados psíquicos de las personas individuales" y por esta vía, interpretado meramente como una simple denominación colectora de esos "estados".

Esta idea fue expresada con mucha precisión por Hegel, para quien "el espíritu en general" (en la dimensión íntegra de este concepto, como "espíritu universal", "espíritu objetivo", con tanta más razón, como "espíritu absoluto") no puede ser representado ni comprendido en caso alguno como "alma singular", muchas veces repetida, es decir, como "psiquis". Y si el problema de la "idealidad en general" coincide con el problema de "lo espiritual en general", "lo espiritual" (o sea, "lo ideal") se contrapone en general a "lo natural", no como se contrapone "alma individual" a "todo lo restante", sino como una realidad

mucho más sólida y estable que se mantiene a pesar de que las almas individuales surgen y desaparecen, dejando en ocasiones su huella en ella y, en otras, sin dejarla, sin haberse aproximado siquiera a la "idealidad", al "espíritu".

Por eso, Hegel vio el mérito de Platón ante la filosofía en que en su obra "la realidad del espíritu, por cuanto éste se contrapone a la naturaleza, fue representada en su verdad suprema, fue representada precisamente como organización de cierto Estado"5 y no como la organización de algún alma individual, de la psiquis de una persona singular y, menos aún, del cerebro individual.

(Advirtamos entre paréntesis que por "Estado", tanto Hegel como Platón, comprendían en este caso no solamente una determinada organización político-jurídica, no sólo el Estado en el sentido contemporáneo de este término, sino en general todo el conjunto de normas sociales que reglamentan la actividad vital del individuo en sus manifestaciones domésticas, intelectuales, estéticas, en una palabra, todo lo que compone la cultura peculiar de "cierta polis" o ciudad-estado, de todo lo que hoy se llama cultura del pueblo en general, o su "cultura espiritual", en particular, las leyes de la vida de la polis dadas en general. Es precisamente acerca de las "leyes" en este sentido que reflexiona el Sócrates platónico. Esto es necesario tenerlo en cuenta si se quiere comprender correctamente el alto sentido del concepto en que tiene Hegel esta idea de Platón).

Mientras la cuestión de la relación de "lo ideal" con lo "lo real" se comprende en forma estrechamente psicofisiologista, como cuestión sobre la relación del alma individual y sus estados con "todo lo restante", no podrá, simplemente, ser correcta y exactamente formulada y, menos aún, resuelta. El problema consiste en que, en las filas de "todo lo restante" o sea, de lo material, de lo real, se incluirá automáticamente otra "alma" individual, más aún todo el conjunto de tales "almas", organizado en una

cierta formación espiritual única la cultura espiritual de un pueblo dado, del Estado o de toda una época, la cual, en caso alguno, ni siquiera mínimamente, puede ser comprendida en calidad de "alma" singular muchas veces repetida. En este caso, es evidente que el "todo" no se reduce a la suma de sus "partes componentes, no es simplemente una parte componente repetida muchas veces". La forma sutil de una iglesia gótica en nada se parece a la forma del ladrillo, de cuyo contenido está constituida: algo similar ocurre en el caso que nos ocupa.

Por otra parte a ningún alma individual puede presentarse directamente otra alma como "lo ideal"; una sólo se contrapone a la otra como el conjunto de sus manifestaciones corpóreas tangibles, inmediatamente materiales, aunque sea en forma de gestos, mímica, palabra o actos, o, nuestro tiempo, en la forma de los dibujos de los oscilogramas que representan gráficamente electroquímica del cerebro. Pero esto no es "lo ideal", sino su expresión corpórea exterior, su "proyección", por así decirlo, sobre la materia, algo "material". Y lo ideal propiamente, de acuerdo a esta representación, existe como tal sólo en la introspección, sólo en la auto-observación del "alma singular", sólo como estado psíquico íntimo de una persona única, y precisamente de "mi estado psíquico". Justamente por esta razón, para el empirismo en general resulta fatal y, por principio, irresoluble, el famoso problema del "otro yo": "¿existe éste en general?". Por esta causa, el empirismo consecuente no puede hasta el día de hoy salir sin tropiezos del callejón sin salida del solipsismo y está obligado a adoptar esta tonta postura filosófica en calidad de principio conscientemente establecido. Tal es el caso del "solipsismo metodológico" de Rudolf Carnap y de sus seguidores, incluso de algunos que no lo declaran tan abiertamente.

Por eso el empirismo consecuentemente realizado en nuestros días (es decir, el neopositivismo) ha declarado que

la cuestión de la relación entre lo ideal en general con lo material en general, es decir, la cuestión formulada de la única manera culta posible, es un "seudoproblema". En efecto, sobre la base inestable de "los estados psíquicos de la personalidad individual", esta cuestión no puede nunca ser planteada de forma mínimamente racional. A partir de tales supuestos, resulta imposible el propio concepto de lo "ideal en general" (como el de "lo material en general"), razón por la cual se considera un "seudoconcepto", un concepto sin "lo denotado", sin objeto, una ficción teórica, un espejismo científicamente indeterminable o, en el mejor de los casos, una hipótesis tolerable, un "giro verbal" tradicional o un "modus del lenguaje".

Por esta vía, el término "lo ideal" (así como el término "lo material") se ve privado del más mínimo contenido teórico delineado con precisión. Deja de ser la designación de una esfera (círculo) determinado de fenómenos y resulta aplicable a cualquier fenómeno del cual "tomemos conciencia" o sea "psíquicamente experimentado", ser visto, escuchado, tocado, degustado u olfateado por nosotros... Pero entonces estaremos en el derecho de llamarla "material" a "cualquier fenómeno", si "tenemos en cuenta" que lo vemos precisamente como otredad con respecto a nosotros y a nuestros estados psíquicos, que lo percibimos como "algo diferente de nosotros mismos". Desde este punto de vista, ningún fenómeno "por sí mismo", es decir, independientemente de lo que nosotros "tenemos en cuenta" puede ser vinculado a una u otra categoría. Cualquier fenómeno resulta, "en una relación, ideal y, en la otra, material", "en un sentido, material y, en otro sentido, ideal".

Esto tiene que ver, ante todo, con la conciencia en todas sus manifestaciones. Ella puede ser ideal o material. Todo depende del punto de vista en que miramos. En un sentido y relación es material.

Escuchemos a uno de los más activos adeptos de este punto de vista: "La conciencia es ideal por su forma y por su contenido si se tiene en cuenta, en primer lugar, su forma psíquica, correlacionada con el contenido cognoscitivo (reflejado), con el contenido del mundo material como objeto de reflejo y, en segundo lugar, el contenido concienciado de la conciencia... La conciencia es material por su forma y por su contenido, si se tiene en cuenta otro par, a partir de las comparaciones que acabamos de apuntar. Pero, además la conciencia es material por su forma e ideal por su contenido si se tiene en cuenta, en particular, la correlación entre la forma material (en el sentido de los procesos neurofisiológicos) y el contenido psíquico (en el sentido del "mundo interior" del sujeto)... De tal modo, todo depende de lo que se comprende en uno u otro caso por "forma" y por "contenido". En correspondencia con ellos, cambia la significación de "lo ideal" y de "lo material".

En esta interpretación los conceptos de "lo ideal" y de "lo material" dejan de ser categorías teóricas que expresan dos categorías estrictamente determinadas de fenómenos objetivamente diferenciados y devienen simples palabrejas al utilizarlas, cada cual puede "tener en cuenta" lo uno o lo otro, en dependencia de las circunstancias y de "lo que se entienda" por ellas. Claro está que si con la palabra "conciencia" se designa no la conciencia como tal, sino los procesos neurofisiológicos, la conciencia se presenta como "material". Y si por "procesos neurofisiológicos" se entiende "conciencia", dichos procesos deberán ser designados como fenómenos enteramente ideales.

Es muy simple. Si por el término "lo ideal" se tiene en cuenta "lo material", entonces... se obtiene lo mismo que, si por el término "lo material" se comienza a "tener en cuenta" lo ideal... Si lo primero es cierto, lo segundo también. Sólo que este juego de palabras no puede en modo alguno llamarse dialéctica, mucho menos, dialéctica

materialista. No debe olvidarse que "lo ideal" y "lo material" no son simples "términos" a los cuales puede asignárseles significados directamente opuestos, sino categorías exacta y objetivamente determinadas en la filosofía científica, y que llamar a la conciencia "material", significa escamotear ilícitamente las fronteras entre lo uno y lo otro, entre el materialismo y el idealismo. Esto fue especialmente subrayado por Lenin.

El problema real de la mutua conversión de "lo ideal" y "lo material" que se realiza en el curso del proceso real de la misma conversión, cuya investigación Lenin consideraba muy importante, es aquí sofísticamente sustituido por un problema verbal que, naturalmente, se resuelve con puras magias verbales, llamando "ideal" en un caso a lo que en otro se llama "material" y viceversa.

La solución materialista real del problema en su formulación concreta (ya esbozada por Hegel) fue encontrada, como es sabido, por Marx, quien "tenía en cuenta" el proceso completamente real de la actividad vital específicamente humana. Se trata del proceso en cuyo decurso la actividad vital material del hombre social comienza a producir no sólo un producto material, sino también un producto ideal, comienza a realizar el acto de idealización de la realidad (el proceso de conversión de lo material en ideal), para que luego, una vez surgido, "lo ideal" devenga importante componente de la actividad vital material del hombre social y comience a tener lugar un proceso opuesto, el de la materialización (objetivación, cosificación, "encarnación") de lo ideal.

Estos dos procesos realmente opuestos entre sí se cierran, finalmente conformando ciclos expresados con mayor o menor precisión en los que el final de un proceso deviene inicio del otro, opuesto a él, lo cual conduce, por último, a un movimiento en forma de espiral con todas las consecuencias dialécticas que de ello se derivan.

Es muy importante señalar que el proceso de conversión de lo material en ideal y viceversa, proceso que se cierra constantemente "en sí mismo", en nuevos ciclos de la espiral, es un proceso específico de la actividad vital sociohistórica del hombre. Ese proceso no es inherente a la actividad vital de los animales y, por eso, no puede hablarse seriamente sobre el problema de "lo ideal" con relación a ellos, por muy desarrollados que sean. Sin embargo, es evidente que los animales desarrollados poseen psiquis, forma psíquica de reflejo del mundo circundante y, por consiguiente, quien lo desee puede adjudicar "lo ideal" al animal. Sólo que, en tal caso, por "lo ideal" se sobrentendería lo psíquico en general y no solamente la forma peculiar propia de la psiquis del hombre, del "espíritu" humano social de la cabeza humana.

Entre tanto, Marx habla precisamente del hombre, y sólo de él, y por "lo ideal" no comprende lo psíquico en general, sino una configuración suya muy concreta; la forma de la psiquis humana social. Lo ideal para Marx "no es otra cosa que lo material, transpuesto en la cabeza humana y transformado en ella".

Es necesario acotar especialmente que esta tesis cardinal para la comprensión sólo son la condición de que "se tenga en cuenta" que fue expresada en el contexto de la polémica con la interpretación hegeliana de "lo ideal" y que fuera de este contexto estrictamente delimitado, pierde su contenido concreto.

Si se pierde de vista este contexto, o sea, la esencia de la diferencia de principio entre la interrelación marxista y hegeliana de "lo ideal" y se convierte la proposición de Marx en una definición del concepto de "lo ideal", entonces dicha proposición pierde su contenido concreto real y adquiere un sentido completamente diferente, es decir, se interpreta de forma completamente errónea.

Frecuentemente, esta tesis se comprende (se interpreta) en el espíritu del materialismo vulgar y, en tal caso, es natural que "la cabeza del hombre" a la que se refiere Marx, se entienda como el órgano corporal anatómico-fisiológico de la especie particular "homo sapiens", o sea, como el conjunto de fenómenos completamente materiales localizados bajo la bóveda craneana del individuo aislado. A partir de aquí, lo demás se desprende automáticamente. La posibilidad formal de tal interpretación fue expresada y rechazada ya por Todor Pavlov: "A veces, se le trata [a lo ideal –EVI] behaviorísticamente, de modo tal que la transposición y la transformación se toman en el sentido de procesos puramente fisiológicos o de otros procesos materiales. Esta interpretación permite vincular también la tesis de Marx con la estructura automática y el funcionamiento de diferentes sistemas de dirección, naturales o creados por el hombre. En este caso, lo psíquico, la conciencia, el pensamiento, sin hablar ya del pensamiento creador, resultan conceptos innecesarios".

Como consecuencia directa de tal interpretación, "lo ideal" comienza a explicarse en los términos de la cibernética, de la teoría de la información y de otras disciplinas físico-matemáticas y técnicas, comienza a representarse como cierta variedad de "código", como resultado de la "codificación" y la "decodificación", de la transformación de unas señales en otras, etc., etc. Es natural que en los marcos de tal interpretación de "lo ideal" comiencen a incluirse muchos procesos y sucesos puramente materiales observables en los bloques de las máquinas y aparatos electrónicos y, finalmente, todos los fenómenos puramente físicos que, de una forma u otra, se vinculan con la reacción de un sistema material sobre otro, que provocan en este último ciertos cambios puramente materiales.

En resumen, del concepto de "lo ideal" no queda ni la huella, y Todor Pavlov acusa con todo derecho a este

modo de razonamiento de dejar a un lado y sin retorno posible al objeto mismo del que hablaba Marx, "lo ideal", así como de abstraccionismo extraño y de indeterminación de las palabras empleadas.

Tampoco ayudan en este caso términos como "isomorfismo", "homomorfismo", "modelo neurodinámico", y otros semejantes. Ninguno de ellos se refiere al objeto en cuestión, a la categoría concreta de fenómenos que Marx designó con el término de "lo ideal". Estos términos, sencillamente, tienen que ver con otra cosa, en el mejor de los casos, con las premisas materiales, sin cuya existencia, la "idealidad" como forma específica del reflejo del mundo circundante en la cabeza humana no hubiera podido surgir. Pero no tienen que ver con "lo ideal" mismo, con el producto peculiar que se obtiene como resultado de la "transposición" y "transformación" de lo material en la cabeza humana (y sólo humana), con las formas específicas concretas en las que "lo material en general" está representado en este singular producto de la actividad humana.

Entre tanto, en la categoría de "lo ideal" correctamente comprendida se incluyen precisamente aquellas y sólo aquellas formas del reflejo que diferencian específicamente al hombre del animal y que no son propias ni conocidas por el animal, incluso por los que posean una actividad nerviosa superior y una psiquis altamente desarrollada. Precisamente estas formas específicas del reflejo del mundo circundante en la cabeza humana –y solamente ellas– son las que la filosofía como ciencia siempre ha considerado con el nombre de formas "ideales" de la actividad psíquica; y si ha conservado este término, es precisamente para delimitarlos de las restantes formas de la realidad. En caso contrario, esta palabra pierde en general su sentido científico concreto, su significación como categoría científica.

Aquí se presenta la misma situación que tiene lugar con respecto al concepto "trabajo". Mientras la economía política en la figura de sus clásicos se propuso seriamente esclarecer el problema del valor, entendía inequívocamente por "trabajo", el trabajo humano. Cuando, en cambio, la ciencia burguesa cayó en bancarrota y se enredó definitivamente en contradicciones insolubles con respecto a este delicado problema, se vio obligada a privar de sentido los conceptos fundamentales de la teoría del valor por el trabajo. Entonces, conservando el término, comenzó a entender por "trabajo", la actividad del burro que tira de una carreta, la del viento que mueve las aspas del molino, la del vapor que acciona el pistón y, en general, la de todas las fuerzas de la naturaleza que el hombre pone a su servicio en el proceso de "producción del valor"... Desde este punto de vista, el sol y el aire comienzan a producir "valor", se equiparan al trabajo humano. Por eso se considera que "no solamente el trabajo humano" y, ni siquiera fundamentalmente él, constituye la fuente de valor.

Lo mismo ocurre con la "idealidad". No es casual que Marx retome el problema de lo ideal precisamente en relación con el problema del valor, de la forma de valor. Estos problemas se presentan atados por un mismo nudo. No puede desatarse uno, sin desatar el otro. Pues, como lo demuestra con indiscutible evidencia el análisis teórico riguroso de sus peculiaridades, la forma de valor es ideal en el más estricto sentido de ese concepto y del término que lo expresa.

El problema radica en que la "forma de valor" puede ser adoptada por cualquier objeto sensorialmente perceptible que satisfaga directa o indirectamente una necesidad humana, por cualquier "valor de uso". Se trata de una forma directamente universal, completamente indiferente a cualquier material sensorialmente perceptible en que se "encarne", indiferente a su "materialización". La

forma de valor es absolutamente independiente de las peculiaridades del "cuerpo natural" de la mercancía en la que se "aloja", en cuya forma está representada, incluido el dinero, que, con su cuerpo específico, no hace sino expresar aquella realidad enigmática. Esta permanece siempre como algo diferente de cualquier cuerpo material, del cuerpo sensorialmente perceptible en que se "encarga", de cualquier realidad corpórea.

Esta realidad mística y enigmática no tiene un cuerpo material propio, y por ello, puede fácilmente cambiar una forma material de su encarnación por otra, manteniéndose en todas sus "encarnaciones" y "metamorfosis" e, incluso, aumentando su "cuerpo incorpóreo", rigiendo los destinos y los movimientos de todos los cuerpos singulares en los cuales se ha alojado, en los que se "materializa" temporalmente, incluyendo el cuerpo del hombre.

Literalmente, todas las características que la filosofía tradicional y la teología adjudicaban al "alma" –la universalidad, la incorporeidad, la inaprensibilidad para cualquier procedimiento físico-químico y la fuerza todopoderosa de conducir los destinos de las cosas y de los hombres–, se presentan ante el pensamiento teórico como una realidad incontestable, fuera de toda duda (incluso la de Descartes o la de Hume) en la figura de las determinaciones de la forma del valor. Se trata de la objetividad en el sentido de Kant, de Platón, de Hegel.

Al abordar este problema, el materialismo metafísico, antidialéctico (¡cuanto más el materialismo vulgar!), se coloca en una posición francamente incómoda, revela su total incompetencia teórica y se enfrenta atado de pies y manos a un dilema insoluble para él: o niegan la existencia de la realidad objetiva existente, o se humillan ante Platón o ante Berkeley)... ¿Cómo salir del paso?. Pues el "valor" no es el "alma" de los curas y los teólogos. Si el "alma" a duras penas puede ser interpretada como la designación místico- clerical de un órgano material del cuerpo humano

(del cerebro), difícilmente podría admitirse una explicación semejante del "valor", independientemente de los éxitos que se obtengan en la investigación científico-natural del trabajo del cerebro humano.

La forma de valor en general es ideal. Y esto no significa en modo alguno que exista sólo en la conciencia, en el interior de la "cabeza humana" interpretada fisiologicamente, como fenómeno psicofisiológico, como fenómeno cerebral neurodinámico de determinado tipo, aunque sea "de un tipo poco investigado". Esto sería, precisamente, una explicación idealista acabada de la historia, una interpretación del proceso socio-histórico y de su fase mercantil capitalista desde el punto de vista de la variante más tosca del idealismo, el idealismo fisiológico.

Claro está que hablar sobre algo "ideal" allí donde no hay un hombre con su "cabeza" humana es inaceptable y absurdo, no sólo desde el punto de vista del materialismo de Marx, sino de cualquier materialismo en general que tenga conciencia de las palabras que emplea. Pero esto no significa en absoluto que "lo ideal" se encuentra en la "cabeza", en el espesor de la corteza cerebral, aunque sin cerebro y sin cabeza no exista. Al teórico que no comprenda esta diferencia es necesario recordarle el hecho indiscutible de que sin el hombre con su "cabeza humana" no solamente no existe lo "ideal", sino tampoco el conjunto de las relaciones materiales de producción, y ni siquiera las propias fuerzas productivas.

Cuando el teórico escribe un libro –con la pluma sobre el papel o con la ayuda de la máquina de escribir– crea un producto ideal, a pesar de que su trabajo se fija en forma de garabatos sensorialmente perceptibles, visibles sobre el papel. Se trata, en este caso, de un trabajo espiritual y, en modo alguno, material. Cuando el pintor dibuja un cuadro, crea una imagen y no el original. Cuando el ingeniero dibuja un plano, no crea un producto material, sino realiza también un trabajo espiritual y crea sólo una máquina ideal

y no real. Y la diferencia consiste en que la creación de un producto material exige la aplicación de fuerzas físicas, mientras que la creación de un producto ideal exige la aplicación de fuerzas "espirituales". Nada por el estilo. Cualquier escultor podría decirnos que tallar una estatua de granito –crear una imagen escultórica–, es físicamente mucho más difícil que tejer el lienzo o coser la levita. El director de una orquesta sinfónica vierte tanto sudor como un agricultor.

¿Y acaso la creación de un producto material no exige del cerebro una tensión máxima de su conciencia y su voluntad? La exige, y tanto más cuanto menos sentido personal tenga para él el proceso de trabajo y su producto. No obstante, una categoría de hombres se ocupa sólo del trabajo espiritual, que crea únicamente un producto ideal y modifica exclusivamente la conciencia social de los hombres, y otra categoría de hombres crea un producto material, por cuanto produce cambios en la esfera de su ser material.

De lo dicho se infiere cuán exacta y agudamente formuló Lenin la comprensión dialéctico-materialista de las relaciones entre el pensamiento y el cerebro. Piensa el hombre con ayuda del cerebro: esta es la fórmula leninista. No el "cerebro", como dicen y piensan los especialistas en fisiología y cibernética que improvisan sobre este tema. En este caso, la diferencia es de principio. En efecto, el asunto radica en que no piensa el cerebro, sino el individuo con ayuda del cerebro, el individuo insertado en la red de las relaciones sociales siempre mediatizadas por cosas materiales creadas por el hombre para el hombre.

Pero el cerebro es sólo el órgano material, anatómico-fisiológico de ese trabajo, del trabajo del pensamiento, es decir del trabajo espiritual. El producto de este trabajo especial es precisamente "lo ideal", y no los cambios materiales que tienen lugar en el interior del propio cerebro.

Esta relación es idéntica a la que guardan entre sí el hombre y su propia mano: no trabaja la mano: no trabaja la mano, sino el hombre con ayuda de la mano. El producto de su trabajo no se encuentra en modo alguno “en la mano”, en su interior, sino en el material de la naturaleza que es elaborado, o sea, se presenta como la forma de la cosa fuera de la mano y no como la forma de la propia mano con sus cinco dedos...

Lo mismo ocurre en el caso que nos ocupa. Piensa el hombre con ayuda del cerebro, pero el producto de este trabajo no son en absoluto los cambios materiales en el sistema de la cultura espiritual, en sus formas y estructuras, el sistema de esquemas e imágenes del mundo exterior.

Por eso, al trazar un círculo o, digamos, una pirámide (independientemente de si se hace sobre el papel o sólo en la imaginación), el hombre puede investigar esta imagen ideal geométrica como un producto peculiar, descubrir en ella nuevas y nuevas propiedades, aunque no las convierta conscientemente en objeto de su trabajo. Al hacerlo, no investiga las propiedades de su propio cerebro y los cambios que en el ocurren, sino algo completamente diferente.

Lo “ideal” es el esquema de la actividad real objetual del hombre que concuerda con la forma existente fuera de la cabeza, fuera del cerebro. Es precisamente un esquema y no la propia realidad de carne y hueso. Sin embargo, únicamente por ser un esquema (imagen) de la actividad real del hombre orientada a un fin, de la actividad humana con las cosas del mundo exterior, puede ser representado y examinado como un objeto peculiar, absolutamente independiente de la constitución del “cerebro” y de sus “estados” específicos, como el objeto de una actividad especial (del trabajo espiritual, del pensamiento), dirigida a la transformación de la imagen de la cosa y no de la cosa misma que en esta imagen de la cosa y no de la cosa misma que en esta imagen está representada. Esto es lo único que

diferencia la actividad puramente ideal de la actividad directamente material.

Pensar que el matemático, al investigar las propiedades del cubo o de la esfera, examina el esquema de los acontecimientos que transcurren en la cavidad de su propio cerebro, significa situarse en las posiciones de la variante más burda del idealismo subjetivo, -el idealismo fisiológico, tanto en la comprensión de lo ideal, como de lo material.

En esto radica toda la diferencia. La misma diferencia que existe entre el ser social y conciencia social, entre "lo material" y "lo ideal", que fue científicamente bosquejada, por primera vez por Marx, Engels y Lenin y que, por ejemplo, no pudo intuir siquiera Bogdánov, en cuya obra estas categorías se fusionaban sobre la base de que ambas existen independientemente de la conciencia individual, e igualmente se contraponen a ella como "formas de la experiencia socialmente organizada", como estereotipos universales completamente impersonales e independientes de los caprichos de la psiquis individual.

Del hecho de que los estereotipos históricamente establecidos de la conciencia social se imponen espontáneamente a la conciencia individual como una fuerza exterior y la conforman a su imagen y semejanza, no puede en modo alguno deducirse que dichos estereotipos sean formas materiales, formas del ser social. Estos estereotipos son y siguen siendo formas de conciencia social, o sea, formas enteramente ideales.

Los autores que criticamos, lo mismo que Bogdánov, no desean reconocer el carácter ideal de estas formas, y las incluyen en la categoría de los fenómenos materiales. Naturalmente, entre estos "fenómenos materiales" nuestros autores cuentan las formas sintácticas y gramáticas del lenguaje, las normas jurídicas de reglamentación de la voluntad individual por las instituciones estatales especialmente establecidas para ello,

y muchas, muchas otras cosas. Todas las que no sean "procesos neurodinámicos cerebrales de determinado tipo". Todo, excepto dichos procesos. Incluida, por supuesto, la forma de valor.

Ofrecemos al lector la posibilidad de juzgar en qué medida esta concepción puede ser vinculada con las proposiciones axiomáticas de la comprensión materialista de la historia y a cuáles conclusiones nos conduciría en la tentativa de comprender críticamente las antinomias del valor, las propiedades enigmáticas de la mercancía, esta "cosa sensóreo- suprasensorial"...

De acuerdo con el "significado" que dio Marx al término "lo ideal", la forma de valor en general (y no solamente su forma dinero) es una forma "puramente ideal". Esta afirmación no se realiza sobre la base de que esta forma sólo existe, supuestamente, "en la conciencia", en la cabeza del comerciante, sino precisamente sobre una base inversa. El precio o forma dinero del valor, como toda forma del valor en general, es ideal por el hecho de ser completamente diferente de la forma corpórea visible de la mercancía en la que está representada. Esta es la idea que desarrolla Marx en el capítulo "El dinero o la circulación mercancías".7

Con otras palabras, la forma de valor es ideal a pesar de que existe fuera e independientemente de la conciencia del hombre, en el espacio exterior a la cabeza humana, en las cosas, o sea, en las mercancías mismas o, como lo expresa Marx, a pesar de que existe sólo en las cabezas de las mercancías.

Esta acepción de la palabra puede hacer retroceder bruscamente al lector acostumbrado a la terminología de las obras populares sobre el materialismo y sobre la relación de lo material con "lo ideal". "Lo ideal", es una realidad completamente objetiva, de género peculiar, existente fuera de la cabeza humana e independientemente de la conciencia y la voluntad de los hombres, una realidad

invisible, sensorialmente imperceptible. Por esta razón, parece ser solamente “lo pensado”, algo “suprasensorial”.Es posible que un lector un poco más erudito en la esfera de la filosofía sospeche que, en este caso, Marx coquetea innecesariamente con el lenguaje hegeliano, con la “tradición semántica” que se vincula al nombre de Platón, Schelling y Hegel, típicos representantes del idealismo objetivo, o sea, con la concepción según la cual “lo ideal” existe como un mundo peculiar fuera e independientemente del hombre, como un mundo de esencias (“ideas”) incorpóreas. En el mejor de los casos, este lector acusará a Marx de haber empleado indebidamente, “incorrectamente”, el término “lo ideal”, de haberse dejado llevar por la “hipostasía” hegeliana de los fenómenos de la conciencia, así como de otros pecados mortales, inadmisibles para un materialista.

Sin embargo, el asunto no es tan simple. No se trata de un problema terminológico. Pero por cuanto la terminología juega un papel no poco importante en la ciencia, Marx emplea el término “lo ideal” en un significado próximo al hegeliano precisamente porque en él se encierra un sentido mucho más profundo que en la comprensión popular cuasi materialista de lo ideal como fenómeno de la conciencia, como función pura del cerebro. La cuestión radica en el hecho de que el idealismo inteligente (dialéctico), como el de Platón y Hegel, está en este punto mucho más cerca de la verdad que el materialismo popular, superficial, vulgar (“estúpido”, como lo llamó Lenin). En el sistema hegeliano, aunque en forma invertida, se expresa el hecho de la conversión dialéctica de lo ideal en material y viceversa, de cuya existencia no tiene la menor noticia el materialismo “estúpido”, atascado en la contradicción burda, no dialéctica, de lo ideal y lo material.

La comprensión popular de lo ideal no sospecha qué pérfidas trampas le tiende en este caso la dialéctica de estas categorías.

Marx, que pasó la sólida escuela de la dialéctica hegeliana, no fue tan inocente como los materialistas "populares". Su materialismo fue enriquecido por los logros del pensamiento filosófico que va de Kant a Hegel. Esto explica por qué, en la concepción hegeliana sobre la estructura ideal del mundo, existente fuera de la cabeza humana (y fuera de la conciencia), Marx no vio simplemente "una tontería idealista", una variante filosófica de los cuentos religiosos sobre dios (que fue lo que vio el materialismo antidialéctico en la comprensión hegeliana de lo ideal), sino una descripción idealistamente invertida en la relación real "del espíritu con la naturaleza", de "lo ideal con lo material", del "pensamiento con el ser". Esto se vio reflejado en la terminología.

Esta circunstancia nos obliga a esbozar brevemente la historia del término "lo ideal" en el curso del desarrollo de la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel y a esclarecer la moraleja que de ella dedujo el materialista inteligente (o sea, dialéctico) Carlos Marx.

Todo comienza cuando el fundador de la filosofía clásica alemana Inmanuel Kant adoptó en calidad de punto de partida justamente la interpretación "popular" de los conceptos de "lo ideal" y de "lo real", sin sospechar siquiera las trampas que, al hacerlo, se tendía a sí mismo.

El autor de la "Crítica de la razón pura" esclarece su comprensión de esta diferencia con el famoso ejemplo de los "táleros": "una cosa es tener cien táleros en el bolsillo y otra cosa distinta es tenerlos solamente en la conciencia, sólo en la imaginación, en los sueños, en otras palabras sólo como táleros ideales".

Este ejemplo juega en Kant un papel muy importante, constituye uno de los argumentos contra la llamada "prueba ontológica de la existencia de dios": a partir de la

existencia del objeto en la conciencia, no se puede deducir su existencia fuera de la conciencia. Dios existe en la conciencia de los hombres, pero de ello no se deduce en absoluto su existencia fuera de la conciencia. Pues no son pocas las cosas que pueden encontrarse en la conciencia de los hombres. Hay en ella centauros y brujas, fantasmas y dragones con siete cabezas.

En calidad de fenómenos de la conciencia (de "fenómenos ideales") existen en efecto demonios verdes, aunque cada vecino sobrio sabe perfectamente que en realidad no existen, fuera de la conciencia del alcohólico embriagado y que lo que este toma por tales son objetos completamente distintos, que no se parecen en nada a ellos.

Kant no pudo tener idea de la trampa que se había tendido a sí mismo con el imprudente ejemplo de los táleros "reales". En un país vecino, donde no tuviesen en curso los táleros, sino los rublos o los francos, le hubiesen explicado popularmente que en su bolsillo no hay "táleros reales", sino, simple y llanamente, signos representativos estampados en el papel, de curso obligatorio sólo en el imperio prusiano. En efecto, si llamamos "real" a todo lo que ha tenido el honor de ser confirmado por las leyes del rey prusiano y está garantizado por su firma y su cuño, y a todo lo resistente se le considera fantasías de otro mundo, entonces el ejemplo de Kant demuestra lo que éste se proponía demostrar. Pero en los marcos de una representación más amplia de "lo real" y "lo ideal", el ejemplo de Kant demuestra precisamente lo contrario: no niega, sino confirma la "prueba ontológica de la existencia de dios" que Kant considera un modelo típico de conclusión errónea de la existencia del original fuera de la conciencia a partir de la existencia de la imagen en la conciencia.

"Por el contrario, el ejemplo aducido por Kant podría tan sólo reforzar la demostración ontológica" –escribe

Marx, quien adopta con relación a Dios una posición ateísta mucho más radical que Kant. De hecho, "los táleros reales tienen la misma existencia que los dioses imaginarios. ¿Acaso el tálero real existe en alguna parte que no sea representación general, o con más exactitud, la representación social de los hombres? Llévese dinero de papel a un país donde el papel no se emplee con este uso y todos se reirán de tal representación subjetiva".

El reproche contra Kant formulado aquí no tiene su raíz, claro está, en el deseo de modificar a la manera hegeliana la significación de los términos "lo ideal" y "lo real", sino en la comprensión del hecho de que el sistema filosófico que considera "real" todo lo que el hombre percibe como una cosa existente fuera de la propia conciencia e "ideal", todo lo que como tal no se percibe, resulta incapaz de diferenciar críticamente las ilusiones y errores fundamentales del género humano.

En efecto, los táleros reales en nada se diferencian de los dioses de las religiones primitivas, de los toscos fetiches del salvaje, que reverencia (¡precisamente como a dioses!) troncos de árboles, pedazos de piedra, ídolos de bronce o cualquier objeto exterior semejante. El salvaje no considera el objeto de su adoración como un símbolo de Dios, sino que para él este objeto, con toda su tosca corporeidad sensorialmente perceptible, es el propio dios, y en modo alguno su "representación". Y he aquí que esta conciencia religiosa toscamente fetichista adquiere realmente, con el ejemplo de los táleros de Kant, un argumento a su favor.

Para una anciana creyente, Iliá el profeta existe en la realidad justamente porque ella lo ve en el relámpago y lo oye en el trueno. Es precisamente a Iliá el profeta a quien percibe, y no su símbolo o, con más propiedad, percibe el relámpago y el trueno como Iliá el profeta y no como un símbolo suyo. En el rayo y el trueno ella percibe su

actuación real, las formas reales en que este personaje se presenta a los sentidos.

El fetichismo consiste en que al objeto, en toda su tosca corporeidad, en su forma inmediatamente perceptible, se le adjudican propiedades que, de hecho, no le pertenecen y nada tienen en común con su configuración exterior. Cuando este objeto (un tronco de árbol, una piedra, un pedazo de bronce, etc.) deja de considerarse como "el mismo Dios" y se convierte en "signo exterior" suyo, es decir, no se percibe ya como sujeto directo de las acciones que se le adjudican, sino sólo como un signo recordatorio que apunta a otra realidad, sólo como un símbolo de esa otra realidad, de un sujeto completamente diferente por su exterior, la conciencia da un paso de avance en el camino de la intelección de la esencia del asunto.

Por eso, el propio Kant (y también Hegel, que en este punto está de acuerdo con él), considera la versión protestante de la cristiandad como un nivel superior en el desarrollo de la conciencia religiosa respecto al catolicismo arcaico, que realmente se ha alejado del primitivo fetichismo de la idolatría. Pues el católico se diferencia del protestante justamente en que percibe todo lo representado en los íconos y escritos bíblicos en forma literal, como representación exacta de los hechos que han tenido lugar en el mundo exterior (de Dios como un anciano bondadoso con barbas y una aureola brillante sobre la calva, del nacimiento de Eva como transformación real de la costilla de Adán en un ser humano, etc.) El protestante, que ve en tal interpretación una expresión de idolatría, interpreta estos acontecimientos como alegorías, como parábolas, que tienen un sentido interior puramente ideal, un sentido puramente moral.

Los hegelianos reprochaban a Kant que el ejemplo de los táleros le hacía el juego a la idolatría católica, y resultaba contrario a sus propias simpatías y posiciones protestantes,

pues los táleros exteriores (los que se guardan en el bolsillo) son sólo signos o símbolos de "lo general o, mejor, de la representación social de los hombres", representantes (formas de expresión, de encarnación exterior) del espíritu, exactamente igual que los íconos que cuelgan de la pared, los cuales, a pesar de toda su realidad sensorialmente perceptible, son sólo imágenes de la autoconciencia del hombre social, del espíritu humano. En esencia, son enteramente ideales, aunque tengan una existencia corpórea, material, y se encuentren, naturalmente, fuera de la cabeza del hombre, fuera de la conciencia del individuo, fuera de la psiquis humana con sus mecanismos trascendentes.

Los dioses y los táleros son fenómenos de un mismo orden, Así lo constataban Hegel y los hegelianos. Con ello, el problema de "lo ideal" y de su relación con el mundo real, material, fue planteado en otro plano de examen, diferente al del kantismo; fue vinculado al conocido problema de la "enajenación", a la cuestión de la "objetivación" y la "desobjetivación", de la "apropiación inversa" por el hombre de los objetos creados por él mismo y convertidos, por la fuerza de misteriosos procesos, en mundo de formaciones objetivas no sólo exteriores al hombre, sino también hostiles a él.

De aquí se obtiene la siguiente comprensión del tema propuesto por Kant. "las demostraciones de la existencia de dios no representan otra cosa que tautologías vacías. Por ejemplo, la demostración ontológica se reduce a lo siguiente: "Aquello que yo me represento realmente es para mí una representación real". Esta representación actúa sobre mí y, en este sentido, todos los dioses, tanto los paganos como los cristianos, poseen existencia real. ¿Acaso no dominaba el antiguo Moloch? ¿Acaso Apolonio de Delfos no fue una fuerza real en vida de los griegos? En este caso, incluso la crítica de Kant no puede lograr nada. Si alguien se imagina que posee cientos de táleros, si esta

idea no es para él una representación arbitraria y subjetiva, si él cree en ella, entonces para él estos táleros imaginados tienen la misma significación que los reales. Por ejemplo, puede contraer deudas sobre la base de su fantasía, actuar como ha actuado toda la humanidad al endeudarse a costa de sus dioses".

En esta forma de plantear la cuestión, la categoría de "lo ideal" adquiere un sentido y un significado sustancialmente distintos de los que tenía en el léxico de Kant. Ello no es consecuencia de un capricho terminológico de Hegel y de los hegelianos; antes bien, constituye la expresión de una circunstancia evidente, del hecho de que la conciencia individual, del mismo modo que el organismo social en general no es la repetición múltiple del organismo social del individuo humano. La conciencia social es el sistema históricamente establecido y en desarrollo de las "representaciones objetivas" completamente independientes de los caprichos de la conciencia y la voluntad individuales, el sistema de las formas y esquemas del "espíritu objetivo", de la "razón colectiva" de la humanidad (y, de modo inmediato, del "pueblo", con su peculiar cultura espiritual). Se incluyen aquí desde las normas morales generales que regulan la vida de los hombres, las ordenanzas jurídicas, las formas de organización político-estatal, los esquemas rituales legitimados de la actividad humana en todas sus esferas, las reglas de vida obligatorias para todos, los férreos reglamentos gremiales, etc., etc., hasta las estructuras sintáctico-gramaticales del habla y del idioma y las normativas lógicas del razonamiento.

Todas estas formas estructurales y esquemas de la conciencia social se contraponen inconfundiblemente a la conciencia y a la voluntad organizada a su interior, de formas perfectamente exteriores a su determinación. Los hechos son los hechos; con las exigencias y limitaciones expresados en ellos y legitimadas por la tradición está

obligado a contar cada individuo desde la infancia, cada vez más cuidadosamente no menos que con la imagen directamente dad de las "cosas" y situaciones externas o con los padecimientos orgánicos, los deseos y necesidades de su cuerpo individual.

Es igualmente claro que en la composición de la conciencia individual todos estos esquemas y formas impuestos desde fuera de ninguna manera pueden ser percibidos en calidad de esquemas psicológicos trascendentales "innatos" a ella, ni siquiera bajo la forma de tendencias instintivas. Todos ellos se adquieren en el transcurso de la educación, formación y reeducación, es decir, en el transcurso de la relación del individuo con la cultura espiritual presente, formada antes, fuera e independientemente de él, como esquemas y formas culturales. Estas no son formas "inmanentes" del trabajo de la psiquis individual, sino formas de "otro sujeto" exterior a ella y del que ella se apropia.

Por eso Hegel vio la principal ventaja de la doctrina de Platón en que la cuestión de la relación del "espíritu" hacia la "naturaleza" fue planteada aquí por vez primera no sobre la base estrecha de las relaciones del "alma individual" hacia "todo lo demás", sino sobre la base de la investigación de la relación general (léase: social-colectiva) del "mundo de las ideas" hacia "el mundo de las cosas".

Por eso con Platón se inicia la tradición de contemplar el mundo de las ideas (de aquí también propiamente el concepto de "mundo ideal") como un determinado mundo de leyes, reglas y esquemas estable e internamente organizado, de acuerdo con el cual se realiza la actividad psíquica de cada persona por separado, del "alma individual", como una "realidad objetiva" singular y sobrenatural, contrapuesta a cada persona individual y dictándoles dominantemente a esta última el modo de su comportamiento en las situaciones particulares. El "estado" interviene entonces como esa fuerza "exterior"

que determina al individuo, velando por todo el sistema de la cultura espiritual presente, por todo el sistema de reglas y obligaciones de cada ciudadano.

Aquí, en forma semimística o semimitológica, fue exactamente registrado el hecho plenamente real de la dependencia de la actividad psíquica (y no sólo psíquica) del hombre particular respecto de aquel sistema de la cultura formado antes que él y perfectamente independiente de él, al interior del cual surge y se desarrolla la "vida espiritual" de cada hombre particular, es decir, el trabajo de la cabeza humana.

La cuestión de la relación de "lo ideal" hacia "lo material cosificado" también se presentaba aquí como la cuestión de la relación de estas formas (esquemas, estereotipos) estables de la cultura hacia el mundo de las "cosas singulares", al cual pertenecen no sólo las "cosas exteriores", sino también el cuerpo físico del propio hombre.

Propiamente sólo aquí es que apareció la necesidad de discernir con precisión la categoría de "idealidad" respecto de la representación indiferenciada y confusa sobre la "psiquis" en general, la cual (la psiquis) puede con igual éxito interpretarse como una función completamente corporal, no importando a qué órgano en particular esta función perteneciera, si al corazón, si al pulmón o al cerebro. En el caso contrario, la "idealidad" resulta y permanece tan sólo como particular y, por tanto, como inútil adorno idiomático de lo "psíquico". Así había sido hasta Platón (con el término "idea" se designaba –en Demócrito inclusive– una forma completamente natural, el contorno geométrico de la "cosa", del cuerpo, que de forma igualmente corpórea se imprime al hombre, en la corporeidad de los ojos. Esta acepción se imprime de la palabra, característica de la forma primitiva e ingenua del materialismo, no es aceptable, claro está, para el materialismo contemporáneo que toma en consideración

toda la complejidad de las interrelaciones de la psiquis individual con el "mundo de los objetos", Por eso, en el léxico de la psicología materialista contemporáneo (y no sólo en la filosofía), la categoría de "lo ideal" o de la "idealidad" no caracteriza la psiquis en general, sino sólo un fenómeno determinado, evidentemente vinculado a la psiquis, pero irreducible a ella.

«La idealidad –escribe el conocido psicólogo soviético Rubinstein– caracteriza, por excelencia, la idea o la imagen en la medida en que ellas, al objetivarse en la palabra e incluirse en el sistema del conocimiento socialmente elaborado, que se presenta ante el individuo como una "realidad objetiva", adquieren por esta vía una relativa independencia, como si se separaran de la actividad psíquica del individuo».

Sólo desde este punto de vista, la categoría de "idealidad" deviene determinación concreta, de contenido, de cierta categoría de fenómenos; fija la forma del proceso de reflejo de la realidad objetiva en la psiquis –sociohumana por su origen y esencia– en la conciencia social del hombre, y deja de ser un sinónimo superfluo e innecesario de la psiquis en general.

En relación con el fragmento tomado del libro de Rubinstein, es preciso acotar que la "imagen" no sólo se objetiva en la palabra, y que no sólo en su expresión verbal puede "incluirse en el sistema del conocimiento socialmente elaborado". Sin expresarse en palabras, en el lenguaje, en el idioma, la imagen puede objetivarse muy bien (incluso mejor, de forma más directa) en las representaciones escultóricas, gráficas, pictóricas, plásticas; en el modo ritual habitual en que los hombres se relacionan entre sí y con las cosas; en los gráficos y modelos; en objetos simbólicos tales como los escudos, las banderas o las formas de la ropa, los enseres y otras cosas por el estilo; en la decoración de la corte real y en la de los juguetes infantiles; en el dinero (incluyendo aquí barras "reales" de

hierro, las monedas de oro, los billetes de papel, los recibos, las letras de cambio y las obligaciones crediticias).

La "idealidad" en general es, en el lenguaje históricamente establecido de la filosofía, la característica de tales imágenes materialmente cristalizadas (objetivadas, cosificadas) de la cultura social humana, o sea, de los modos históricos de la actividad social del hombre, que se contraponen al individuo, a su conciencia y su voluntad, como una "supranaturaleza", como una "realidad objetiva", como un objeto peculiar comparable a la realidad material, que se encuentra en el mismo espacio que ésta y que, precisamente por ello, es totalmente confundida con ella.

Por esta causa, exclusivamente en interés de la exactitud terminológica, es absurdo utilizar esta determinación para designar los estados individuales de psiquis de la persona singular en un momento dado. Pues estos últimos, con todos sus caprichos y variaciones individuales irrepetibles, están determinados por la trampa prácticamente infinita de los más disímiles factores, incluidos los estados efímeros del organismo y las particularidades de sus reacciones bioquímicas (digamos, los fenómenos de alergia o daltonismo) y que por ello, en el plano de la cultura social humana, son puramente causales.

Es justamente por ello que Kant hace referencia, por ejemplo, a la "idealidad del espacio y el tiempo", pero no a la "idealidad" de la sensación de un peso dado sobre el vientre o sobre los músculos de la mano, o bien se refiere a la "idealidad" de la dependencia causa-efecto, pero no a la "idealidad" del hecho de que la piedra se calienta bajo la acción de la luz solar (aunque de este hecho también tomamos conciencia). La "idealidad" deviene aquí sinónimo del "carácter trascendental" de las formas universales de la sensoriedad y del entendimiento, o sea, de aquellos esquemas de la actividad cognoscitiva, propios de cada "Yo" que tienen un carácter impersonal, y revelan una

fuerza coercitiva con relación a cualquier "Yo" particular ("empírico". He aquí por qué el espacio y el tiempo, la dependencia causal y la "belleza" son, para Kant, "ideales", en tanto que los estados de la psiquis vinculados a los estados físicos irrepetibles y efímeros del cuerpo individual, no los considera dignos de esta denominación. Es cierto que, según vimos en el ejemplo de los "táleros", Kant no siempre se ajusta estrictamente a este empleo de la palabra, no por negligencia (de ello es difícil acusar a Kant), sino a causa de la "perfidia" dialéctica de los problemas que él mismo ha planteado. Pero a pesar de estas imprecisiones terminológicas, en su obra comienza a esclarecerse el contenido dialéctico de las categorías, contenido que tendrá una formulación mucho más adecuada en la escuela hegeliana.

El problema es que Kant no logró superar la representación sobre la "conciencia social" (sobre el "espíritu universal") como repetición múltiple de la conciencia individual. En su obra, en calidad de parámetros "universales" del espíritu, se presentan, de una u otra forma, los esquemas que, siendo propios de cada conciencia singular, constituyen sus determinaciones impersonales e invariantes (por "lo universal" se entiende, en este caso, lo idéntico para cada singularidad y lo general-abstracto "para todos").

En la filosofía hegeliana, este problema es tratado de forma sustancialmente diferente. El organismo social (la "cultura" de un pueblo dado) no constituye en modo alguno una abstracción que expresa "lo igual" que puede observarse en la composición de la psiquis de cada persona particular, algo abstracto inherente a cada individuo aislado, en un esquema psicológico-trascendental de la actividad vital individual. Hegel aún comprende las formas históricamente establecidas y en desarrollo del "espíritu universal" (el "espíritu del pueblo", el "espíritu objetivo"), esquemas estables en cuyos marcos transcurre la actividad

psíquica de cada individuo particular. No obstante, estas formas no se consideran ya abstracciones formales, "rasgos" generales abstractos presentes en cada persona por separado. Hegel (tras Rousseau, con su diferencia entre la "voluntad general" y la "voluntad universal") toma en cuenta el hecho evidente de que en las diversas confrontaciones de las "voluntades individuales", orientadas en diferentes direcciones, se engendran y cristalizan algunos resultados que en modo alguno están contenidos en la composición de cada una de estas "voluntades", razón por la cual la conciencia social como un cierto "todo" no se compone, como una pared de ladrillos, de todo lo "igual" presente en cada una de las partes (de los "Yo" individuales, de las conciencias singulares). Precisamente en este punto se abre el camino hacia la comprensión de que todos los esquemas que Kant definió como formas "trascendentales innatas" del trabajo de cada psiquis singular, como "mecanismos internos" apriorísticamente presentes en ella, representan, en realidad, formas de autoconciencia del hombre social (entendido, según la expresión de Marx, como el conjunto en desarrollo histórico de todas las relaciones sociales) asimiladas por el individuo desde fuera y que inicialmente se contraponen a él como "esquemas" exteriores del movimiento de la cultura, independientemente de su voluntad y su conciencia.

Todas estas formas de organización de la actividad vital social humana (realizada colectivamente), existentes antes, fuera e independientemente de la psiquis individual, o sea, surgidas de modo completamente espontáneo, se fijan materialmente de una manera u otra en el lenguaje, en las costumbres y normas rituales legitimadas e, incluso, se presentan como la "organización de un Estado determinado", con todos sus atributos y órganos materiales de conservación de las formas tradicionales de vida, y se contraponen al individuo (al cuerpo físico del

individuo con su cerebro, pulmones, corazón, manos y restantes órganos) como un todo organizado "en sí y para sí", como algo "ideal", en cuyo interior todas las cosas singulares reciben una significación) y juegan un papel diferente del que tendrían "por sí mismas", es decir, fuera de ese todo. Justamente por ello, la determinación "ideal" de cualquier cosa o la determinación de cualquier cosa como momento "que se desvanece" en el movimiento del "mundo ideal", coincide para Hegel con el papel y la significación de esta cosa en la cultura socio-humana, en el contexto de la actividad vital humana socialmente organizada, y no con la conciencia individual del hombre, que se concibe en este caso como algo derivado del "espíritu universal".

A pesar de todos los defectos de principio de la concepción hegeliana, no es difícil advertir cuán amplia y profunda es esta formulación del problema en comparación con aquellas que denominan "ideal" todo lo que se encuentra "en la conciencia de la persona individual" y llaman "real" o "material" todo lo que se encuentra fuera de la conciencia del individuo aislado, aquello de lo cual un individuo dado no toma conciencia aunque exista en la realidad, y, por esta vía, establecen una frontera infranqueable de principio entre "lo ideal" y "lo material", convirtiendo a éstos, por los siglos de los siglos, en "mundos diferentes" no mediados, que no tienen entre sí nada en común. Está claro que tal definición metafísica de "lo ideal" y "lo material" impide y hace inadmisible examinarlos como contrarios. En este caso, se consideran solamente como "diferentes".

Hegel parte del hecho completamente evidente de que toda la grandiosa cultura espiritual materialmente cristalizada del género humano, en cuyo interior y en relación con la cual el individuo adquiere autoconciencia, se presenta para su conciencia, no como "lo ideal", sino como "lo real" e, incluso, como "lo toscamente material".

Ella se contrapone al individuo como el pensamiento de las generaciones precedentes, realizado ("cosificado", "objetivado", "enajenado") en la "materia" sensorialmente perceptible, en el lenguaje y en las imágenes visualmente perceptibles, en los libros y en las estatuas, en la madera y en el bronce, en las formas de los templos y de los instrumentos de trabajo, en las construcciones de las máquinas y de las instituciones estatales, en los esquemas de los sistemas científicos y morales, etc. Todos estos objetos son "materiales" por su existencia, por su "ser determinado"; pero por su esencia, por su origen, son "ideales", en tanto en ellos está encarnado el pensamiento colectivo de los hombres, el "espíritu universal" de la humanidad.

En pocas palabras, en el concepto de "lo ideal", Hegel incluye todo aquello que un siglo después otro representante del idealismo en filosofía (aunque no se reconocía a sí mismo como idealista), Bogdánov, designaría como la "experiencia socialmente organizada" con sus esquemas, estándares, estereotipos, "algoritmos" estables, históricamente cristalizados. Lo común para Hegel y Bogdánov como idealistas, es la representación de que este mundo de la "experiencia socialmente organizada" es, para el individuo, el único "objeto" que él asimila y conoce, el único objeto con el cual se relaciona y tras el cual no se oculta ninguna otra realidad más profunda.

Es así que el mundo existente antes, fuera e independientemente de la conciencia y de la voluntad en general (o sea, no sólo de la conciencia y la psiquis del individuo, sino de la conciencia social y de la "voluntad" socialmente organizada) por sí mismo sólo se toma en cuenta en esta concepción por cuanto ya ha encontrado expresión en la formas universales de la conciencia y la voluntad, por cuanto ya está "idealizado", ya ha sido asimilado por la "experiencia", ya está representado en los

esquemas y formas de la realización de esta "experiencia», ya está incluido en ella.

Con este giro del pensamiento, característico del idealismo en general (sea platónico o berkeliano, hegeliano o de la variante carnapista-popperiana), el mundo material real, existente antes, fuera y completamente independiente de la "experiencia» (incluyendo el lenguaje), se pierde tranquilamente de vista, y bajo el nombre de "mundo real» comienza a figurar el mundo previamente "idealizado», ya asimilado por los hombres, ya conformado por su actividad, el mundo que conocen los hombres, tal y como se representa en las formas existentes de su cultura, ya expresado (representado) en las formas de la experiencia humana existente. Precisamente este mundo se considera el único sobre el cual, en general, puede hablarse articuladamente, sobre el cual se puede "decir» algo inteligible.

Esta secreto del idealismo se observa diáfanamente en las consideraciones de Hegel sobre la "idealidad" de los fenómenos naturales, en su representación de la naturaleza como un ser ideal en sí mismo: aunque se habla directamente de los fenómenos naturales, en realidad se tiene en cuenta su imagen en los conceptos y términos de la física existente, contemporánea a Hegel, de la mecánica newtoniana: "Por cuanto las masas se empujan y presionan unas a las otras y entre ellas no existe un espacio vacío, solamente en este contacto comienza en general la idealidad de la materia, ya que siempre es interesante ver la realización del concepto".

Esta «realización del concepto» consiste para Hegel en que en el momento de "contacto" (durante el choque), "existen dos puntos o átomos materiales en un mismo punto o en identidad"...14 y esto significa que, su "ser en sí" es un "otro". Pero "ser otro" sin perder su "mismidad", significa poseer, además del ser real, un ser "ideal". En esto consiste el secreto de la "idealización hegeliana de la

materia", de la "idealidad de la naturaleza": en realidad, Hegel nos habla, no de la naturaleza "en sí misma", sino sólo y exclusivamente de la naturaleza tal y como ella se ve en el espejo de la mecánica newtoniana, tal y como ella está representada en el sistema de una teoría física determinada, en el sistema de sus definiciones, fijadas por su "lenguaje" históricamente establecido.

A propósito, esta circunstancia explica la vitalidad de tal género de "planteamientos semánticos": de hecho, hablando de la naturaleza, estamos obligados a emplear el lenguaje existente en las ciencias naturales, el "lenguaje de la ciencia" con sus "significados" establecidos y comprensibles para todos. A partir de aquí se desarrolla toda la sofística del "positivismo lógico" que identifica con plena conciencia la "naturaleza" con el "lenguaje" en el que se habla y se escribe sobre la naturaleza, así como toda la complicada construcción de Heidegger, de acuerdo con la cual, el "ser verdadero" aparece y existe solamente "en el lenguaje", vive, como en su "propia casa", "en el lenguaje", considerado como su "esencia" secreta, su fuerza inmanente, su organización invisible, en tanto que "fuera del lenguaje" simplemente no existe.

No es difícil ver que la principal dificultad y, por ende, el problema fundamental de la filosofía, no consiste en diferenciar y contraponer todo lo que existe "en la conciencia de un individuo particular" con todo lo que existe fuera de esa conciencia individual (esto, prácticamente, no es difícil hacerlo), sino en delimitar el mundo de las representaciones colectivas o sea, el mundo socialmente organizado de la cultura espiritual con todos sus esquemas universales estables y materialmente fijados de su estructura, de su organización, con respecto al mundo real material, tal y como existe fuera y al margen de su expresión en estas formas socialmente legitimadas de la "experiencia", en las formas objetivas del "espíritu".

He aquí y sólo aquí donde la diferencia entre "lo ideal" y "lo real" (lo material) adquiere un sentido científico serio, precisamente porque, en la práctica, los hombres confunden lo uno con lo otro, toman lo uno por lo otro con la misma facilidad con que hacen pasar "lo deseado por lo real", y todo lo que ellos mismos han hecho y hacen con las cosas, por las formas de las cosas mismas. En estos casos, la simple indicación de que una cosa determinada y la forma de la cosa existen fuera de la conciencia, y no dependen de la voluntad individual, no resuelve aún la cuestión sobre la objetividad de aquellas en su sentido materialista serio. Y viceversa, no todo, ni mucho menos, lo que los hombres no saben, no concientizan, no perciben como forma de las cosas exteriores, constituyen fantasías, ficciones de la imaginación, representaciones que sólo existen en sus cabezas. Precisamente por esta causa, el "hombre de sentido común", a cuyas representaciones apela Kant con su ejemplo de los táleros, cae con mayor frecuencia en la ilusión de tomar las representaciones colectivamente aceptadas por la realidad objetiva, en tanto que la realidad objetiva puesta al descubierto por la investigación científica, le parece una fantasía subjetiva existente sólo en las cabezas de los "teóricos". Precisamente el "hombre de sentido común", que veía diariamente cómo el sol sale por el oriente y se pone por el occidente, se escandalizó con el sistema de Copérnico y lo consideró una invención sacrílega que contradice los "hechos existentes". Exactamente igual le ocurre al pancista que gravita en la órbita de las relaciones monetario-mercantiles, para quien el dinero es, de hecho, la más material de las cosas existentes, en tanto que el valor, que encuentra en aquél su expresión exterior, es sólo una abstracción existente en la cabeza del teórico de manera exclusivamente "ideal". Precisamente por ello, el materialismo serio no podía consistir (y no podía ser expresado) en la definición de "lo

ideal" como algo que existe en la conciencia del individuo aislado, ni de "lo material" como lo que existe fuera de esa conciencia, como forma sensorialmente percibida de la cosa exterior, como su forma real corpórea. La frontera entre lo uno y lo otro, entre "lo material" y "lo ideal", entre "la cosa en sí" y su representación en la conciencia social, no podía ser trazada ya por esta línea. En este caso el materialismo resultaba completamente impotente frente a la "pérfida" dialéctica que descubrió Hegel en las relaciones entre "lo material" y "lo ideal" (en particular, en los fenómenos del fetichismo de cualquier género, comenzando por el religioso y terminando por el mercantil, incluido el fetichismo de la palabra, del lenguaje, del símbolo, del signo).

En realidad, tanto el icono y la moneda de oro, lo mismo que cualquier palabra (término o conjunción de términos) son, ante todo, "cosas" existentes fuera de la conciencia del individuo, de cualquier individuo, "cosas" sensorialmente perceptibles, que poseen propiedades completamente reales, corpóreas. De acuerdo a la vieja clasificación adoptada por todos, incluso por Kant, estas cosas entran en la categoría de "lo material", de "lo real", con no menos derecho y fundamento que la piedra y las flores, el pan y la botella de vino, la guillotina o el taller tipográfico. En este caso, a diferencia de estas cosas, se denominan "ideales" sus imágenes subjetivas en la cabeza individual, en la conciencia individual. ¿No es así?

Pero esta distinción genera inmediatamente diabólicas dificultades, esclarecidas en plena medida en las reflexiones sobre el dinero realizadas en los marcos de la economía política (Kant apenas sospechó la existencia de tales dificultades, pues su conocimiento de esta ciencia era evidentemente muy pobre) y tomadas enteramente en consideración por la escuela hegeliana, en su concepción sobre la "cosificación", la "enajenación", la "objetivación" de las representaciones universales. Como resultado de

este proceso, que transcurre de forma completamente espontánea "a espaldas de la conciencia individual", o sea, sin intencionalidad alguna, al individuo se le contraponen en forma de "cosas exteriores", las representaciones colectivas de los hombres que no tienen, en absoluto, nada en común con las formas corpóreas sensorialmente perceptibles, en las cuales ellas están representadas.

Así, el nombre Pedro, por su forma corpórea sensorialmente perceptible, no se parece en absoluto al Pedro real, al hombre que se nombra así, ni a la representación sensorialmente perceptible de Pedro que sobre él poseen otras personas. Aquí no se puede encontrar "isomorfismo", "homomorfismo" ni otros "morfismos" semejantes. Simplemente no existen. La misma relación existe entre la moneda de oro y aquellos bienes (mercancías) que se pueden comprar con ella, cuya representación es precisamente la moneda de oro o, posteriormente, el papel moneda. La moneda no se representa a sí misma, sino a un "otro", en el mismo sentido en que el diplomático no se representa a sí mismo, sino al país que le entrega poderes plenipotenciarios. Lo mismo ocurre con las palabras, los símbolos o signos verbales y con la conjunción de tales signos y su esquema sintáctico.

Precisamente esta relación de representación, en la que una cosa sensorialmente perceptible, sin dejar de ser ella misma, realiza el papel o la función de representante de otra cosa diferente, o más exactamente, de la naturaleza universal de esta otra cosa, o sea, de un "otro" no parecido a ella desde el punto de vista sensóreo-corporal y que al mismo tiempo, adquiere un nuevo plano de existencia. En la tradición terminológica hegeliana, esta relación recibió el título de "idealidad".

No es difícil comprender que no se trata de un capricho semántico arbitrario de Hegel y de los hegelianos, sino de la designación terminológica de una situación fáctica muy

importante, aún cuando Hegel no la comprendiera adecuadamente hasta el fin. La "idealidad", para Hegel, comienza sólo allí donde la cosa sensorialmente perceptible, manteniéndose como tal, se convierte en representante de un "otro", allí donde este "otro" la convierte en la forma de su ser (por ello, ilustra la "idealidad" con la imagen de los impulsos, del "contacto", de la "mediación" aunque en el caso del impulso el cuerpo es ideal sólo en un punto, en aquel mismo punto en que se "fusiona" con otro cuerpo). Tras la terminología escolástica hegeliana, se esconde una correlación muy importante, de principio, descubierta solamente por Marx en el curso de su análisis del fetichismo mercantil y de la forma dinero del valor, de la forma monetaria de expresión, o sea, de la representación del valor.

En *El Capital*, Marx emplea conscientemente el término "lo ideal" con el significado formal que le confirió Hegel y no con el de la tradición prehegeliana, incluida la kantiana, aunque su interpretación filosófica teórica del círculo de fenómenos que en ambos casos se denominan igualmente "ideales", es diametralmente contrapuesta a la hegeliana. El significado del término "lo ideal" en Marx y Hegel es uno y el mismo, pero el concepto (o sea el modo de comprensión) de "lo ideal" es profundamente diferente. El "concepto", en la Lógica dialécticamente interpretada, es sinónimo de "comprensión del quid del asunto" de la esencia de los fenómenos con respecto a los cuales se emplea dicho término.

Carlos Marx, como todo verdadero teórico, no gustaba de cambiar el significado históricamente establecido de los términos, la nomenclatura existente de los fenómenos. En cambio, al servirse de ella de forma precisa y rigurosa, propone una interpretación sustancialmente diferente e, incluso, contrapuesta a la tradicional interpretación de los fenómenos en cuestión. En esto se diferencia de los "teóricos" que admiten y presentan como descubrimientos

científicos puros cambios de ropaje terminológico de las viejas verdades, el invento de nuevos términos que no contribuyen en lo más mínimo al incremento del conocimiento, a la "determinación del concepto". Advirtamos que los neopositivistas, que por principio identifican las "determinaciones del concepto" con "las determinaciones del término", resuelven a su manera el problema de "lo ideal", despojando, en esencia, de todo sentido científico a esta importante categoría, relegando la contraposición entre "lo ideal" y "lo material" al rango de las distinciones "metafísicas", o sea, en su lenguaje, precientíficas y anticientíficas.

Al analizar el dinero en *El Capital* esta categoría de fenómenos sociales tan conocida por todos y, al mismo tiempo, tan enigmática, Marx formula la siguiente definición: "Der Preis oder die Geldform der Waren ist, wie ihre Wertform uberhaupt, eine von ihrer handgreiflich reellen Korperformo unterschiedene also nur ideelle oder vorgestettte form" (*Das Capital*, Dietz Verlag, 1969, s. 110).

"Ideal" se llama aquí nada más y nada menos que la forma de valor de los productos del trabajo en general (ihre Wertform uberhaupt).

Por eso, el lector, para quien el término "lo ideal" sea sinónimo de "lo inmanente a la conciencia", "sólo en las representaciones de los hombres", sólo en su "imaginación", simplemente leerá incorrectamente el pensamiento aquí expresado y se formará de Marx una idea falsa, que no tiene nada de común con su comprensión verdadera. En tal caso, el texto se leería de tal modo que, el capital (este no es otra cosa que la forma de valor de la organización y el desarrollo de las fuerzas productivas, la forma de funcionamiento de los medios de producción) existe (¡para Marx!) sólo en la conciencia, sólo en la imaginación subjetiva de los hombres, y no "de hecho".

Está claro, sin embargo, que tal comprensión de la esencia del asunto, es más bien de un seguidor de Berkeley y no de un materialista.

Según Marx, la idealidad de la forma de valor no consiste en que constituye un fenómeno psíquico, existente sólo en la cavidad craneana del propietario de mercancías o del teórico, sino en que, en este caso, como en muchos otros, la forma corpórea visible de la cosa (p. ej., de la levita) es sólo la forma de expresión de una "cosa" completamente distinta (el lienzo como valor), con la que aquella no tiene nada en común. El valor del lienzo está representado, expresado, encarnado en la forma levita, y la forma de la levita es la forma "ideal o representada" del valor del lienzo.

«Como valor de uso, el lienzo es una cosa sensorialmente diferente de la levita; como valor es algo semejante a la levita y presenta exactamente su misma fisonomía. De tal modo, el lienzo obtiene una forma de valor distinta de su forma natural. Su ser valioso se expresa en su semejanza con la levita, del mismo modo que la naturaleza carneril del cristiano se refleja en su semejanza con el cordero de Dios».

Se trata de una relación completamente objetiva (en tanto resulta completamente independiente de la voluntad del propietario de mercancías y se establece fuera de su conciencia), en cuyo interior la forma natural de la mercancía B deviene forma del valor de la mercancía A, o bien el cuerpo de la mercancía B deviene espejo del valor de la mercancía A representante plenipotenciario de su naturaleza "de valor", de la "sustancia" que en ambos casos está encarnada. Por esta razón, y no por otra, la forma de valor es ideal, o sea, representa algo completamente diferente de la forma corpórea visible de la cosa en la que ella está representada, expresada, "encarnada", "enajenada".

¿Qué es "lo otro" que aquí está representado o expresado? ¿La conciencia de los hombres? ¿Su voluntad? De ninguna manera. Ocurre precisamente a la inversa: la conciencia y la voluntad de los hombres se determinan por esta forma ideal objetiva en la que está representada, expresada, una relación social determinada de los propios hombres, que adquiere ante sus ojos la forma fantástica de una relación entre las cosas. Con otras palabras, lo que está "representado" aquí es la forma de la actividad de los hombres, la forma de la actividad vital realizada conjuntamente por ellos, forma que se establece de manera completamente espontánea, " a espaldas de la conciencia" y que se fija corpóreamente como relaciones entre cosas, como cosa. Es precisamente así, y no de otra forma, que se crea la "idealidad" de la cosa, y su "carácter sensóreo-suprasensorial".

La forma ideal se contrapone aquí realmente a la conciencia y a la voluntad individual como forma de la cosa externa (recordemos los táleros kantianos) y se percibe, necesariamente, como forma de la cosa externa, pero no como su forma corpórea sensible, sino como forma de otra cosa igualmente corpórea y perceptible representada en ella, (expresada en ella, encarnada en ella), diferente, sin embargo, de la corporeidad de ambas, que no tiene nada en común con su naturaleza física sensorialmente perceptible. Lo que se encarna y representa aquí es una forma determinada del trabajo, una forma determinada de la actividad objetual humana, o sea, las transformaciones de la naturaleza realizadas por el hombre social.

En este punto se encierra la solución del secreto de la "idealidad". Para Marx, la idealidad no es otra cosa que la forma de la actividad social representada en la cosa. O, a la inversa, la forma de la actividad humana representada como cosa, como objeto.

La "idealidad" es la huella peculiar que imprime sobre la naturaleza la actividad vital socio-humana, es la forma

en que funciona la cosa física en el proceso de la actividad vital socio-humana. Por esta razón, las cosas incluidas en el proceso social adquieren una nueva "forma de existencia" –una forma ideal- que no se encuentra en su naturaleza física y es completamente diferente de ésta.

He aquí por qué no debe hablarse de "idealidad" allí donde no haya hombres que produzcan y reproduzcan su vida material, o sea, individuos que realicen colectivamente su trabajo y que, por esta razón, posean inevitablemente conciencia y voluntad. Pero esto no significa, en modo alguno, que la "idealidad de las cosas" sea un producto de su voluntad consciente, que sea "inmanente a la conciencia" y que exista solamente en esta conciencia. Ocurre precisamente lo contrario, la conciencia y la voluntad de los individuos se presentan como funciones de la idealidad de las cosas, como idealidad concientizada de las cosas.

La idealidad posee una naturaleza y una procedencia puramente social. Es la forma de la cosa, pero existente fuera de ella, en la actividad del hombre, como forma de esta actividad. O a la inversa, es la forma de la actividad del hombre, pero fuera de este hombre, como forma de la cosa. Esto es lo que determina su carácter misterioso y constituye el enigma que sirve de base real de todo género de construcciones y concepciones idealistas, tanto sobre el hombre como sobre el mundo existente fuera del hombre, desde Platón hasta Carnap y Popper. La "idealidad" escapa siempre a la construcción teórica metafísicamente unilateral. Basta constatarla en calidad de "forma de la cosa" para que inmediatamente irrite al teórico por su carácter "inmaterial",

"funcional", por ser exclusivamente la forma de la "actividad pura", actus purus. Pero, a la inversa, basta proponerse fijarla "como tal", depurada de toda huella de corporeidad materialmente tangible, para que, de inmediato, este propósito resulte radicalmente irrealizable:

tras semejante "depuración" no resultaría más que el vacío transparente y amorfo.

En realidad –y esto lo comprendió Hegel muy bien-, es absurdo hablar sobre una "actividad" que no se realice sobre algo determinado, que no "encarne" en algo corpóreo, aunque sólo sea en la palabra, en el habla, en el lenguaje. Si tal "actividad" existiera, no sería como realidad, sino sólo como posibilidad, como potencia, o sea, no como actividad, sino como su contrario, como "no actividad", como ausencia de actividad.

Por esta razón, el "espíritu", según Hegel, como algo ideal, como algo contrapuesto al mundo de las formas corporales, no puede, en general, realizar "reflexión" alguna, (o sea, tomar conciencia de las formas de su propia estructura) si previamente no se contrapone "a sí consigo mismo", como objeto diferente de sí mismo, como cosa. Para el espíritu absoluto esto sería tan imposible de realizar como el deseo de una mujer hermosa de deleitarse con su propia fisonomía sin un espejo en el que pueda verse a sí misma como a su "otro", como una imagen existente fuera de sí. Los ojos no se ven a sí mismos, sino sólo "lo otro", incluso si este "otro" son otros ojos, es su propio reflejo en el espejo.

No es casual que, refiriéndose a la forma de valor como forma ideal de la cosa, Marx apelara a la imagen del espejo: "Al hombre le ocurre en cierto modo lo que a las mercancías. Como no viene al mundo provisto de un espejo, ni proclamando filosóficamente como Fichte, "Yo soy yo", sólo se refleja, de primera intención, en sus semejantes. Para referirse a sí mismo como hombre, el hombre Pedro tiene que empezar refiriéndose al hombre Pablo como a su igual. Y al hacerlo así, el tal Pablo es para él, con pelos y señales, con su corporeidad paulina la forma de manifestación que reviste el género hombre".

Aquí Marx realiza un paralelo inequívoco entre su teoría de la "idealidad" de la forma de valor y la

comprensión de la "idealidad" en Hegel, que toma en cuenta la dialéctica del devenir de la autoconciencia colectiva del género humano. En efecto, Hegel comprendió la situación de forma mucho más amplia y profunda que el "filósofo fichteano", estableciendo que el "espíritu", antes de poder examinarse a sí mismo, su –"ser otro"–, alcanzando en este examen su propia "idealidad pura", comprendiéndose a sí mismo como "actividad pura" Hegel comprendió perfectamente que la idealidad, en calidad de "actividad pura" no es dada ni puede ser dada directamente "como tal", en toda su pureza y transparencia, sino que es asimilable únicamente a través del análisis de sus "encarnaciones", a través de su reflejo en el espejo del sistema de las cosas (de sus formas y relaciones) creadas por la actividad del "espíritu puro". Por sus frutos los conoceréis; no existe otro modo de hacerlo.

Las formas ideales del mundo son, según Hegel, las formas de la actividad "pura" realizadas en algún material. Si no están realizadas en un material corpóreo tangible, resulta imposible para el propio espíritu actuante percibirlas, conocerlas y tomar conciencia de ellas. Para discernir las formas ideales es imprescindible "cosificarlas", o sea, convertirlas en formas y relaciones de cosas. La "idealidad" existe y posee ser determinado únicamente como forma "cosificada" o "cosificable" de la actividad que deviene forma de un objeto, de una cosa corpórea tangible existente fuera de la conciencia, pero, en caso alguno, como esquema trascendental psicológico de la conciencia, como esquema interior del "yo" que se diferencia a sí mismo en el interior de sí mismo como ocurre en el caso del "filósofo fichteano".

Como esquema interno de la actividad de la conciencia, como esquema "inmanente de la conciencia", la "idealidad" sólo puede tener existencia ficticia, fantasmagórica. Ella deviene real sólo en el curso de su cosificación, de su objetivación (y desobjetivación), de su

enajenación y de la superación de su enajenación. No es difícil advertir, en comparación con la concepción fichteano-kantiana, cuán racional y real es esta concepción, capaz de captar la dialéctica real del devenir de la "autoconciencia" de los hombres y de abarcar las fases y metamorfosis reales en cuyo decurso –y sólo en él- existe la "idealidad" del mundo.

Precisamente por ello, Marx se adscribe a la terminología de Hegel y no a la de Kant y Fichte, quienes se propusieron resolver el problema de la "idealidad" (o sea, de la actividad) hurgando "en el interior de la conciencia", sin salir hacia el mundo exterior, corpóreo, sensorialmente perceptible, el mundo de las formas y relaciones corpóreas y tangibles de las cosas.

Tal definición hegeliana del término "idealidad" abraca todo el círculo de fenómenos en cuyo interior existe realmente "lo ideal", comprendido como forma corpóreamente encarnada de la actividad del hombre social, como actividad en calidad de "momento" de esta actividad, en calidad de efímera metamorfosis suya.

En general, sin la comprensión de esta circunstancia, no hubiese sido posible orientarse en los milagros que realiza ante los hombres la mercancía, la forma mercantil del producto, especialmente en su deslumbrante forma dinero, en la forma de los célebres "táleros reales", los "rublos reales" o "dólares reales", cosas que, consideradas con un mínimo de solidez teórica, no se representan como "reales", sino como enteramente "ideales", cosas que, siendo completamente "materiales" corpóreas y tangibles, adquieren su "significado" (su función y su papel) del "espíritu", del "pensamiento", e incluso, deben a éste la forma específica de su existencia corpórea. Fuera del espíritu y sin espíritu no hay palabras, hay sólo vibraciones en el aire.

El carácter misterioso de esta categoría de "cosas", el secreto de su "idealidad", de su "carácter sensóreo-

suprasensorial”, fue puesto al descubierto por primera vez en el curso del análisis del fetichismo mercantil, de ola forma mercantil (de la forma valor) del producto como forma típica y fundamental de esta serie de cosas, como “forma puramente ideal”.

“El carácter misterioso de la forma mercantil estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este quid pro quo es lo que convierte a los productores del trabajo en mercancías, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales. Es algo así como lo que sucede con la sensación luminosa de un espejo en el nervio visual, que aparece como si no fuese una excitación subjetiva del nervio de la vista, sino la forma material de un objeto situado fuera del ojo. Y, sin embargo, en este caso, hay realmente un objeto, la cosa exterior, que proyecta luz sobre otro objeto, sobre el ojo. Es una relación física entre objetos físicos. En cambio, la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan”.

Precisamente por ello, Marx caracteriza la forma mercancía como forma ideal, es decir, como forma que no tiene nada en común con la forma real corporalmente tangible del cuerpo en el que está representada (o sea, reflejada, expresada, cosificada, objetivada, enajenada, realizada) y sólo por medio de la cual, existe y posee “ser determinado”.

Esta forma es “ideal” porque no incluye en sí un solo átomo del cuerpo en que está representada, en tanto

constituye la forma de otro cuerpo. Este otro cuerpo no concurre de forma material, corporal ("corpóreamente" se encuentra en un punto completamente diferente del espacio) sino sólo "idealmente", de modo tal que no se halla presente ningún átomo suyo. El análisis químico de la moneda de oro no revela en ella ni una sola molécula de betún y viceversa. No obstante, justamente por su peso y por su brillo, la moneda de oro representa (expresa) el valor de cientos de frascos de betún. Y, claro está, este acto de representación no se realiza en la conciencia del vendedor de betún, sino fuera de conciencia en cualquier "sentido" de la palabra: fuera de la cabeza, en el espacio del mercado y sin que el vendedor tenga la mínima sospecha acerca de la naturaleza misteriosa de la forma dinero ni de las esencias del precio del betún. Se puede gastar dinero sin saber qué cosa es.

Por esta razón, el hombre que emplea con pleno dominio su lengua natal para expresar las circunstancias vitales más complejas y delicadas, se encontraría en una difícil situación si se le ocurriera conocer la relación existente entre el "signo" y el "significado". El conocimiento que pudiera extraer de las obras de Lingüística, a partir del estado actual de esta ciencia, lo pondría en la situación del ciempiés que, imprudentemente, intentara determinar cuál es la pata con la que comienza a caminar. Habrá que agradecer a Dios por el hecho de que tal género de cosas permanezca "fuera de la conciencia". Asimismo, el obstáculo que da origen a todos los desvelos de la filosofía, consiste precisamente en la circunstancia de que las "formas ideales", tales como la forma del valor, las formas del pensamiento o la forma sintáctica, siempre han surgido, se han establecido y se han desarrollado convirtiéndose en algo completamente objetivo, independientemente de toda conciencia, en el decurso de procesos que no transcurren en la cabeza, sino siempre fuera de ella, aunque no sin su participación.

Si el asunto se presentase de otro modo, el idealismo de Platón y de Hegel no sería, en realidad, más que un error en grado sumo estrambótico, un delirio absurdo, indigno de mentes de tal magnitud e influencia. La objetividad de la "forma ideal" no es un delirio de Platón y Hegel, sino un hecho que era testarudo, completamente indubitable, evidentísimo, del cual toda persona tiene conocimiento. Un hecho en torno al cual se devanaron los sesos pensadores de la dimensión de Aristóteles y Descartes, Spinoza y Kant, Hegel y Einstein, sin referirnos a otros miles de pensadores de menor rango.

El "idealismo" no es el efecto de un error elemental de un escolar ingenuo que se imagina una terrible visión allí donde no hay nada. El idealismo es la constatación sobria de la objetividad de la forma ideal, o sea, del hecho de su existencia independiente de la voluntad y la conciencia de los individuos en el espacio de la cultura humana, constatación que, sin embargo, permanece sin la correspondiente explicación racional científica.

El idealismo es la constatación de este hecho sin su explicación científico- materialista. En tal caso, el materialismo puede consistir solamente en la explicación del hecho y no en ignorarlo. Formalmente, este hecho se observa precisamente como lo representaron los pensadores de la "línea de Platón": a pesar de su evidente incorporeidad, existe una forma objetiva del movimiento de cuerpos físicamente tangibles. Forma incorpórea que rige los destinos de formas plenamente corpóreas, que determine el ser o el no ser de éstas. Forma como "alma" incorpórea, aunque poderosa, de las cosas. Forma que se conserva a sí misma en las diferentes encarnaciones corpóreas y que no coincide con ninguna de ellas. Forma sobre la que no puede decirse dónde precisamente "existe". Existe en cualquier parte y en ninguna en particular. En cualquier caso, no existe en la cabeza de Iván

Ivánovich o de Piort Petróvich, aunque también existe en ellas.

Precisamente la comprensión de la "forma de valor en general" como "forma puramente ideal" dio la posibilidad a C. Marx, por primera vez en la historia de la economía política, de establecer con precisión la diferencia existente entre las formas materiales de relaciones entre los hombres, vinculados entre sí en el proceso de la producción de la vida material de manera completamente independiente de sus intenciones conscientes (de sus voluntades o conciencias), y la expresión ideal de estas relaciones en las formas de su voluntad consciente, orientada a un fin, o sea, en las configuraciones ideales estables que Marx llamó "formas objetivas de pensamiento".

Se trata de la misma diferenciación existente entre las relaciones materiales y las ideológicas, sobre cuya importancia insistiría Lenin en 1894. Como es conocido, Lenin vincula a estas últimas las relaciones jurídicas, políticas y político-estatales establecidas entre los hombres, conformadas objetivamente en la forma de las correspondientes instituciones –los órganos del poder estatal-, y expresadas en la estructura de los partidos políticos y otras organizaciones sociales, y anteriormente, en la iglesia como institución, con su jerarquía rigurosa, en el sistema de costumbres y rituales, etc. Todas estas relaciones y las instituciones correspondientes, en tanto formas ideales de expresión de las relaciones materiales (económicas), no existen, claro está, en la cabeza, en el interior del cerebro, sino en el mismo espacio real de la actividad vital humana, en el que existen las relaciones materiales (económicas) de producción.

Esta es la razón por la cual, con tanta frecuencia, estas relaciones son confundidas entre sí, se ven relaciones económicas allí donde sólo existen formas jurídicas que la regulan (y a la inversa) y, por ejemplo, se mezcla de forma

imperdonable –tal es el caso de los economistas antes de Marx- el "valor" con el "precio", o sea, un hecho material económico con su propia expresión ideal en el material monetario.

La "forma puramente ideal" de expresión de un hecho material era tomada por el propio hecho económico material, por el "valor como tal", por el "valor en general". Entre tanto, no se abrigaba la menor duda con respecto a que el "valor como tal", independientemente de su expresión ideal en el precio, es solamente una "ficción", inventada por los clásicos de la teoría del valor por el trabajo, existente sólo en las cabezas de Smith, Ricardo y Marx.

Sobre esta concepción se basa y se sigue basando hasta nuestros días la economía política vulgar (en inglés "popular"), comenzando por John Stuart Mills y terminando por John Keynes, que sustituye el análisis de las relaciones reales materiales, económicas y de sus formas inmanentes por la búsqueda en la esfera de las imágenes puramente ideales de estas relaciones, representadas objetivamente en "cosas" cotidianas y evidentes, tales como el dinero, los giros, las acciones, las inversiones financieras , o sea, en las relaciones sancionadas por las normas jurídicas y las interrelaciones conscientes que éstos admiten entre los agentes de la producción y la circulación capitalista. De aquí se obtiene ya, automáticamente, una visión de las relaciones económicas como relaciones puramente psíquicas, lo que en el lenguaje de la economía vulgar significa "ideales".

Así para Keynes, el "valor" es un mito, una palabra vacía. En realidad, "existe" solamente el precio del mercado. Por eso, la "tasa de interés" y todas las categorías semejantes son sólo "en alto grado, fenómenos psicológicos" y la crisis de superproducción es "una simple consecuencia de la violación del delicado equilibrio del optimismo espontáneo. Al valorar las perspectivas de las

inversiones, debemos por eso prestar atención a los nervios, a la inclinación de la histeria e, incluso, a la indigestión estomacal y a la reacción ante el cambio de tiempo de aquellos, de cuya actividad espontánea dependen en buena medida".19

He aquí una consecuencia de la comprensión "popular" de las relaciones entre lo "material" y lo "ideal".

De lo anterior se deduce una conclusión: el materialismo "popular", con su comprensión ingenua de "lo ideal" y "lo material", al enfrentarse a un problema científico-concreto (en este caso, de la economía política) que exige una diferenciación filosófica culta (dialéctica) entre lo uno y lo otro, se convierte, sin apenas percatarse de ello, en un purísimo idealismo subjetivo del tipo berkeleiano-machianista. Tal es el castigo y justo para el materialismo que menosprecia la dialéctica. Al combatir contra la dialéctica como si combatiera al "hegelianismo", cae inevitablemente en un idealismo infinitamente más mezquino y trivial que el hegeliano.

Exactamente lo mismo ocurre con ese materialismo allí donde se enfrenta al problema de los llamados "objetos ideales o abstractos" del conocimiento matemático. En las matemáticas en general y, en particular, en las obras dedicadas a su fundamentación filosófico-gnoseológica, desde hace algún tiempo se ha extendido ampliamente desde el punto de vista de la teoría del reflejo. ¿A qué se denomina ideal en este caso? ¿Qué se tiene en cuenta al utilizar esta palabra?

No es difícil persuadirse de que este concepto abarca los objetos más importantes del conocimiento matemático: las estructuras topológicas, los números imaginarios del tipo de unidades de raíz negativa, las regularidades observadas en la sucesión natural de los números y otras cosas por el estilo. En breves palabras, todo lo que estudia la matemática actual. Este hecho sirve de base para la afirmación, ampliamente extendida, de que

la matemática contemporánea, a diferencia de la matemática de otras épocas, en general investiga precisamente (y solamente) "lo ideal" (el mundo de los objetos ideales). Supuestamente, "lo ideal" es su objeto de estudio único y específico.

Se sobreentiende que los representantes del neopositivismo no han perdido la oportunidad de emplear esta circunstancia como un argumento adicional contra el materialismo, contra la tesis de que la matemática, como toda ciencia, investiga el mundo real material, si bien lo hace desde su punto de vista específico. Y es necesario reconocer que el materialismo no dialéctico –ingenuo, "popular"- resulta aquí francamente inconsistente y cae en una difícil situación, en un callejón sin salida. La causa de ello es su interpretación ingenua de la "idealidad".

De hecho, si por "lo ideal" se entiende aquello y sólo aquello que se encuentra en la conciencia, en la cabeza del hombre, o sea, cierto fenómeno puramente mental, psicológico o psico-fisiológico, se abren de par en par las puertas a la interpretación idealista subjetiva del objeto de estudio del conocimiento matemático contemporáneo y resulta inevitable la capitulación ante las fuerzas conjuntas del neopositivismo, el husserlianismo y otras corrientes afines. Pues, en tal caso, se obtiene un silogismo mortífero: si es cierto que la matemática contemporánea estudia "objetos ideales" y estos, según se ha admitido, se encuentran en la conciencia y no en otra parte, no puede caber duda de que la matemática contemporánea investiga solamente acontecimientos que transcurren en la conciencia y sólo en la conciencia, sólo en la cabeza humana, y no en el mundo real existente fuera de la conciencia y fuera de la cabeza.

Claro está, siempre es posible arreglárselas para decir que los matemáticos, al reflexionar sobre los "objetos ideales", "tienen en cuenta", sin percatarse de ello, algo muy distinto de lo que tienen en cuenta los filósofos, a

saber, el mundo "material" objetivo de los fenómenos naturales y socio-históricos, sólo que expresado con un término inexacto. Pero esto sería un rejuego que únicamente conduciría a dificultades aún mayores. Esta cuestión no se soluciona tan simplemente, y habría que explicar a los matemáticos qué es lo que "de hecho" se oculta tras esta denominación.

Si se les dice, digamos, que la "estructura topológica" es, de hecho, un objeto completamente material y no ideal, como ellos acostumbran a pensar, se corre el riesgo de que cualquier hombre competente en matemática quede perplejo. Responderá, sin lugar a dudas, que la estructura topológica (¡y no sólo ella!) es una imagen matemática y no la propia realidad material, y añadirá que el filósofo debería orientarse mejor en las diferencias entre los objetos materiales y las construcciones matemáticas.

Los matemáticos tendrán la razón en este punto, ya que ellos saben bien que en el mundo de los fenómenos sensorialmente perceptibles, en el mundo de los fenómenos físicos, es inútil buscar la "estructura topológica". Igualmente, ellos comprenden muy bien que considerar la estructura topológica en un fenómeno exclusivamente "psíquico" (como se inclina a hacerlo el idealismo subjetivo y en particular, el "solipsismo metodológico" de Rudolf Carnap y sus seguidores) significa cometer un pecado imperdonable: negar la significación objetiva y necesaria de las construcciones de la ciencia matemática y, en general, de toda ciencia natural.

Entonces, Karl Popper dirá que el mundo de los "objetos ideales" de la ciencia contemporánea no es el "mundo físico" ni el "mundo psíquico", sino cierto "tercer mundo" que existe en forma misteriosa junto a aquellos, para que se diferencie de ambos. Del mundo de los fenómenos físicos observados en los sincrofasotrones, los oscilógrafos y en otros ingeniosos instrumentos, este tercer mundo se diferencia, por su evidente "incorporeridad" y

su carácter puramente inteligible, en tanto que, del mundo de los fenómenos psíquicos se distinguiría por su igualmente evidente organización propia e independencia con respecto tanto a la psiquis del individuo particular, como el colectivo de tales individuos, o sea, por su peculiar objetividad y necesidad.

Seguramente, tal explicación les parecerá a los representantes de la matemática contemporánea mucho más convincente y aceptable que aquella que parte de las posiciones del materialismo primitivo, espontáneo y ajeno a la dialéctica.

Para el materialismo no dialéctico –o predialéctico– la situación que aquí se presenta es sencillamente capciosa e insoluble. Y, en este caso, la única posición filosófica capaz de defender el honor del materialismo consiste en renunciar decididamente a la vieja comprensión metafísica de la "idealidad" y en adoptar resueltamente la concepción dialéctica elaborada por Carlos Marx en el curso de la reelaboración materialista crítica de la dialéctica hegeliana, que partía de la admisión de la "idealidad" de los mismos fenómenos del mundo exterior, existente fuera y antes de la presencia del hombre con su cabeza, y después, aún más concretamente, en el curso de la solución positiva del problema de la "forma de valor" y de la demostración de su diferencia de principio respecto al propio valor, de la solución de este típico caso de contradicción entre la "forma puramente ideal" y su propio origen material.

También en este punto resulta sumamente interesante y actual en nuestros días *El Capital*, obra en la que este problema es resuelto de forma brillantemente dialéctica y, por demás, completamente concreta, tanto en el plano filosófico general, como en el plano económico especial, en el plano de la diferenciación filosóficamente correcta entre la "forma ideal" de expresión del hecho económico real y el propio hecho material real.

La comprensión completamente racional de lo "ideal", depurada de toda mistificación, como "forma ideal" del mundo real, material por su sustancia, fue alcanzada por Carlos Marx, de forma general, en el curso de la superación crítico- constructiva de la concepción hegeliana de la idealidad y, de forma particular, al solucionar la cuestión de la forma del valor en el curso de la crítica de la economía política, o sea, de la teoría clásica del valor por el trabajo. La idealidad de la forma del valor es el caso más típico y característico de la idealidad en general y por ello, la concepción marxista de la forma de valor puede demostrar concretamente todas las ventajas del punto de vista dialéctico materialista sobre la idealidad y sobre "lo ideal".

La forma del valor se comprende en El Capital precisamente como una forma cosificada (representada o "revelada" como cosa, como relación de cosas) de la actividad vital del hombre. Esta forma se representa directamente ante nosotros como una "encarnación" corpórea, físicamente tangible de algún "otro" no puede ser un "cuerpo" físicamente perceptible, otra "cosa" o "sustancia", comprendida como ente, como materia físicamente aprehensible. La única alternativa es aquí la admisión de cierta sustancia "incorpórea", y la filosofía clásica sugirió al respecto una solución completamente lógica: tal extraña "sustancia" puede ser sólo la actividad, la "actividad pura", la "pura actividad creadora de formas", actus purus. Pero en la esfera de la actividad económica, esta sustancia fue naturalmente descifrada como trabajo, como trabajo físico del hombre que transforma el cuerpo físico de la naturaleza, y el "valor" fue interpretado como trabajo realizado, como el acto "encarnado" del trabajo.

Precisamente por eso fue en la economía política donde el pensamiento científico dio un primer paso, decisivo, en la solución de la esencia de la "idealidad". Smith y Ricardo –hombres muy lejanos de la filosofía– vieron claramente

en el trabajo la “sustancia” de las enigmáticas determinaciones del valor.

Sin embargo, a pesar de haber sido comprendido en el aspecto de la “sustancia”, el valor permaneció igualmente indescifrable en el aspecto de la “forma”: la teoría clásica del valor por el trabajo no pudo esclarecer por qué esta sustancia se expresa precisamente así y no de otra manera. A la tradición burguesa clásica no le interesó mucho esta cuestión y C. Marx demostró claramente la causa de su indiferencia por este tema. La deducción teórica del valor a partir de su “sustancia”, era una tarea cuya solución quedaba fuera de las posibilidades de la ciencia burguesa. De resultas, la idealidad de esta forma, como antes, permaneció como algo misterioso y místico.

Por cuanto, por así decirlo, los teóricos chocaban de narices con las propiedades misteriosas, físicamente imperceptibles de esa forma, volvían una y otra vez al camino trillado de interpretación de la “idealidad”. De ello se deriva la representación sobre la existencia de ciertos “átomos ideales de valor”, recuerdan las mónadas leibnizianas, los cuantos insustanciales e inextensos de la “sustancia espiritual”.

Como economista, a Marx le ayudó en este problema la circunstancia de no haber sido tan ingenuo en filosofía como Smith y Ricardo. Viendo en la concepción fichteana-hegeliana de la idealidad como “idealidad pura” una descripción abstracta mistificadora del trabajo real, físicamente perceptible, del hombre social, del proceso de transformación física de la naturaleza física realizada por el cuerpo igualmente físico del hombre, Marx obtiene la clave teórica para la comprensión de la idealidad del valor.

El valor de la cosa se presentó como el trabajo cosificado del hombre y, por consiguiente, la forma de valor resultó ser no otra cosa que la forma cosificada de ese trabajo, la forma de la actividad vital humana que aparece ante el hombre en calidad de la forma de la cosa

transformada por él. La solución al enigma de la "idealidad" se encierra en el hecho de que la forma de valor no es, en modo alguno, la forma de la cosa por sí misma (o sea, de la cosa en su determinación natural), sino la forma del trabajo social humano, o bien, de la actividad creadora de formas del hombre social encarnada en la sustancia de la naturaleza. La interpretación materialista de este hecho ofrece la solución completamente racional, fáctica, de las determinaciones místicas misteriosas de la forma de valor como forma ideal.

La forma ideal de la cosa no es la forma de la cosa "en sí", sino la forma de la actividad vital humana, pero existente fuera de esta actividad, como forma de la cosa exterior. Y a la inversa, es la forma de la cosa pero fuera de la cosa misma, precisamente como la forma de la actividad vital del hombre en el hombre, en el "interior del hombre".

Por cuanto en sus estadios desarrollados la actividad vital del hombre está siempre orientada a un fin, es decir, posee un carácter consciente y volitivo, la "idealidad" se presenta como forma de la conciencia y la voluntad, como ley que rige la conciencia y la voluntad del hombre, como objetivo-coercitivo de la actividad consciente volitiva.

Por eso resulta tan fácil representar "lo ideal" exclusivamente como forma de la conciencia y de la autoconciencia, exclusivamente como esquema "trascendental" de la psiquis y de la voluntad que lo realiza.

Si esto fuera así, la concepción platónico-hegeliana de la "idealidad" parecería sólo una proyección ilícita de las formas de la conciencia y de la voluntad (formas del pensamiento) sobre el "mundo exterior", en tanto que la "crítica" a Hegel se reduciría a reprocharle el haber "ontologizado" e "hipostasiado" las formas puramente subjetivas de la psiquis humana, o sea, el haberlas tomado por determinaciones del mundo existente fuera de la conciencia del individuo. De aquí se deduciría lógicamente que todas las categorías del pensamiento ("cantidad",

"medida", "necesidad", "esencia", etc.) son solamente "ideales", es decir, solamente esquemas psicológicos trascendentales de la actividad del sujeto y nada más.

Marx, por supuesto, tenía una concepción completamente diferente, de acuerdo con la cual todas las categorías lógicas, sin excepción, son sólo formas idealizadas (o sea, convertidas en formas de la actividad vital del hombre, ante todo, exterior, sensorial objetiva y luego "espiritual") de existencia de la realidad objetiva, del mundo exterior, y no proyecciones de las formas del "mundo psíquico" sobre el "mundo físico". Como es fácil de advertir, esta concepción realiza sus "deducciones teóricas" en un orden completamente opuesto.

La interpretación marxista de la "idealidad" se basa, ente todo, en la concepción materialista de la especificidad de la relación social humana con el mundo y de su diferencia de principio con respecto a la relación del animal con el mundo, a la relación puramente biológica: "El animal forma una unidad inmediata con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella. El hombre hace de su actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia".

Esto significa que la actividad del animal está dirigida sólo a objetos exteriores. En cambio, la actividad del hombre no se dirige solamente a ellos, sino también a las propias formas de su actividad vital. Esta actividad dirigida a sí misma es lo que la filosofía clásica alemana representó como peculiaridad específica del "espíritu", como "reflexión", como "autoconciencia".

En el citado razonamiento de Marx, precisamente por haber sido tomado de sus obras tempranas, no está subrayado aún con suficiente fuerza un momento de importancia cardinal, que diferencia precisamente su posición de la comprensión fichteano-hegeliana de la "reflexión" (de la relación consigo mismo como con un "otro"). Por ello, la idea citada puede entenderse en el

sentido de que el hombre adquiere un nuevo plano de la actividad vital, precisamente porque posee conciencia y voluntad, inexistentes en los animales.

Sin embargo, el asunto se presenta justamente a la inversa: la conciencia y la voluntad aparecen en el hombre solamente porque él, a diferencia de los animales, ya tiene un plano peculiar de actividad vital, dirigida a la apropiación de las formas específicamente sociales (puramente sociales por su origen y esencia y, por ello, no codificadas biológicamente en él) de la actividad vital.

El animal, al nacer, tiene ante sí el mundo exterior. Las formas de su actividad vital le son innatas junto con la morfología de su cuerpo, y no necesita desarrollar una actividad peculiar para "apropiárselos". El animal sólo requiere la ejercitación de las formas de conducta cosificadas en él. Su desarrollo consiste únicamente en el desarrollo de sus instintos, de sus reacciones innatas a las cosas y situaciones. El medio solamente corrige este desarrollo.

Algo muy diferente ocurre en el hombre. Al nacer, la criatura humana tiene frente a sí y, fuera de sí, no sólo el mundo exterior, sino todo el sistema extraordinariamente complejo de la cultura, que exige de él "modos de comportamiento" que en su cuerpo no están "codificados" genéticamente (morfológicamente), no están presentes en forma alguna. No se trata, en este caso, de corregir esquemas hechos de conducta, sino de asimilar modos de actividad vital que en general, no tienen relación alguna con las formas biológicamente necesarias de reacción de su organismo antelas cosas y las situaciones. Ello se refiere, incluso, a la conducta relacionada directamente con la satisfacción de las necesidades biológicamente innatas: la necesidad de la comida está biológicamente codificada en el hombre, pero la necesidad de comerla con ayuda del plato y la cuchara, del cuchillo y el tenedor, sentado a la mesa, etc., es tan poco innata como las formas sintácticas

del idioma en el que aprende a hablar. En relación con la morfología del cuerpo del hombre, éstas son convenciones tan puras y exteriores, como las reglas del juego de ajedrez.

Se trata de formas puras del mundo exterior (existentes fuera del cuerpo individual) que, para convertirse en hombre, el niño habrá de transformar en formas de su actividad vital individual, en esquemas y modos de su actividad.

Este mundo de las formas sociales humanas de la actividad vital se contrapone al hombre desde que nace, (más exactamente, al organismo biológico del género homo sapiens) como una objetividad inmediata a la que está obligado a adaptar su "conducta", todas las acciones de su cuerpo orgánico, como un objeto a cuya apropiación los adultos dirigen toda su actividad.

La existencia de este mundo específicamente humano de las cosas creadas por el hombre para el hombre, o sea, de cosas cuyas formas son formas cosificadas de la actividad vital humana (del trabajo), y no formas inherentes a su propia naturaleza, es una condición de su conciencia y voluntad. Y nunca a la inversa: la conciencia y la voluntad no constituyen una condición y un presupuesto de este mundo peculiar, menos aún su "causa".

La conciencia y la voluntad, que surgen en la psiquis del individuo humano, son una consecuencia directa del hecho de que a él se contrapone (en calidad de objeto de su actividad vital), no la naturaleza como tal, sino la naturaleza transformada por las generaciones anteriores, configurada por el trabajo humano, es decir, la naturaleza en las formas de la actividad vital humana.

La conciencia y la voluntad devienen formas necesarias de la psiquis allí y sólo allí donde el individuo se ve obligado a dirigir su propio cuerpo orgánico, orientándose no por los requerimientos orgánicos naturales de ese cuerpo, sino por las exigencias que le vienen de afuera, por

las "reglas" aceptadas en la sociedad en la que nace. Solamente en estas condiciones, el individuo está obligado a "diferenciarse" de su propio cuerpo orgánico. Estas reglas no se le transmites con el nacimiento, a través de los "genes", sino que le son impuestas desde afuera, le son dictadas por la cultura y no por la naturaleza.

Sólo aquí aparece la relación, desconocida para el animal, del hombre consigo mismo, como un representante singular de "otra" realidad. El individuo humano está obligado a mantener sus propias acciones bajo el control de las "reglas" y "esquemas" que debe asimilar como objetos peculiares para convertirlas en reglas y esquemas de la actividad vital de su propio cuerpo.

Al principio, estas reglas y esquemas se contraponen al hombre precisamente como objetos exteriores, como formas y relaciones de cosas, creadas y recreadas por el trabajo humano. Al asimilar los objetos de la naturaleza en las formas creadas y recreadas por el trabajo humano, el individuo por primera vez deviene hombre, representante del "género", en tanto que, anteriormente, era sólo un representante del género biológico.

La existencia de esta herencia puramente social de las formas de la actividad vital, o sea de la herencia de formas suyas que, en caso alguno, se trasmiten a través de los genes, a través de la morfología del cuerpo orgánico, sino sólo a través de la educación, de la incorporación a la cultura existente, a través del proceso en cuyo decurso el cuerpo orgánico del individuo se convierte en representante plenipotenciario del género (o sea, de todo el conjunto concreto de hombres vinculados entre sí por las relaciones sociales); solamente, decimos, la existencia de esta relación específica es la que trae a la vida la conciencia y la voluntad como formas específicamente humanas de psiquis.

La conciencia, propiamente, surge sólo allí donde el individuo se ve obligado a verse a sí mismo como desde

fuera, como si lo hiciera con los ojos de otro hombre, de todos los hombres, donde se ve compelido a comparar sus acciones individuales con las acciones de otro hombre, o sea, sólo en los marcos de la actividad vital realizada conjuntamente. Solamente en tal caso, se exige la voluntad como habilidad de supeditar forzosamente las tendencias y móviles propios a cierta ley, a cierta exigencia que no es dictada por el cuerpo orgánico individual, sino por la organización del "cuerpo colectivo", del colectivo establecido en torno a una tarea común.

Única y exclusivamente en tales circunstancias, surge el plano propiamente ideal de la actividad vital, desconocido para el animal. La conciencia y la voluntad no son "causas" de la aparición de este segundo plano de relaciones del individuo con el mundo exterior, sino sólo formas psíquicas de expresión suya, con otras palabras, sus "efectos". Sin embargo, no se trata de formas casuales, sino de formas necesarias de su aparición, de su expresión, de su realización.

No emprenderemos un examen más amplio de la conciencia y la voluntad (y de su relación con la "idealidad"). En este punto comienza la esfera especial de la psicología. En cambio, el problema de la "idealidad" en su forma general, igualmente significativo para la psicología y la lingüística, así como para toda disciplina sociohistórica, va más allá de los límites de la psicología como tal y debe ser examinado con independencia de los pormenores del plano puramente psicológico de investigación (como del de la economía política).

La psicología está obligada a partir de la circunstancia de que, entre la conciencia individual y la realidad objetiva, se encuentra un "eslabón mediador": la cultura históricamente establecida, que constituye un presupuesto y una condición de la psiquis individual. Se trata de las formas económicas y jurídicas de las relaciones entre los hombres, las formas establecidas de la vida cotidiana, las

formas del lenguaje, etc. Para la psiquis individual (para la conciencia y la voluntad del individuo), esta cultura se presenta directamente como un "sistema de significados", "cosificados" y contrapuestos a ellas en forma completamente objetual, como una realidad "no psicológica", "fuera de lo psicológico".

Leontiev subraya especialmente esta circunstancia, en su significación funcional para la psicología: "De este modo, los significados refractan el mundo de la conciencia del hombre. Aunque el portador de los significados es el lenguaje, el lenguaje no es el demiurgo de los significados. Tras los significados lingüísticos se ocultan los modos (operaciones) socialmente elaborados de la acción, en cuyo decurso los hombres cambian y conocen la realidad objetiva. Con otras palabras, en los significados está representada la forma ideal (transformada y convertida en materia de lenguaje) de existencia del mundo objetual, de sus propiedades, vínculos y relaciones, puestas al descubierto por la totalidad de la práctica social. Por ello, los significados por sí mismos, o sea, abstraídos de su funcionamiento en la conciencia individual, son tan pocos "psicológicos", como la realidad socialmente conocida que se encuentra tras ellos".

Precisamente por esto, la conversión del problema de la "idealidad" en un problema psicológico (y aún peor, psicofisiológico) conduce a la ciencia materialista a un callejón sin salida, pues, en tal caso, se intenta descubrir "su secreto" hurgando en el interior de la bóveda craneana, en las relaciones materiales entre las neuronas y no en el espacio real en que lo ideal surge y se realiza, no en el espacio donde se desenvuelve la historia de las interrelaciones reales entre el hombre social y la naturaleza. Esta es una pretensión tan absurda como el propósito de determinar la forma de valor a través del análisis químico del oro o del billete de banco, tal y como aquella forma se presenta a la vista y al tacto. En ambos casos se trata del

mismo fetichismo, de la misma atribución a entes naturales de lo que, de hecho, no pertenece a ellos como tales, sino solamente a las formas de las relaciones sociales del hombre con el hombre.

El fetichismo es la forma más tosca, primitiva y absurda del idealismo, aquella que se atribuye todos los atributos del "espíritu" a un pedazo de madera adornado con conchas y plumas. Se trata de una conducta fetichista que no se diferencia en nada de la conducta del animal que trata de lamer y morder la lámpara eléctrica que le sirve (en las hábiles manos del experimentador) de señal de la entrega de comida. Para el animal, como para el fetichista, la lámpara y el pedazo de madera no son "señales", significaciones de otra cosa, sino una parte física por excelencia de la situación física que determina directamente sus conductas. Igualmente, los chinos sacuden sin piedad su ídolo de arcilla si éste no desea hacer descender la lluvia sobre sus campos.

El enigma y la solución del "idealismo" reside precisamente en este punto, en las peculiaridades de la psiquis que, en la composición de la "certeza" sensorialmente perceptible y existente fuera del cerebro, es incapaz de diferenciar dos categorías diferentes e, incluso, contrapuestas por principio: las propiedades naturales de las cosas, por una parte y, por otra, aquellas propiedades suyas que no les son dadas por la naturaleza, sino por el trabajo social humano encarnado, realizado o realizable, en estas cosas.

Este es precisamente el punto donde se fusionan directamente contrarios tales como el tosco materialismo ingenuo, o sea, donde transcurre la identificación inmediata de lo material con lo ideal, y a la inversa, identificación que no tiene su origen en las grandes inteligencias de Platón o de Hegel, sino precisamente en la falta de inteligencia que hace tomar irreflexivamente todo lo que existe fuera de la cabeza, fuera de la psiquis, por "lo

material” y denomina “ideal” todo lo que se encuentra “en la cabeza”, “en la conciencia”.

Precisamente de esta forma comprende Marx la esencia de tal confusión, de la que la economía política inglesa no pudo deshacerse. En los manuscritos preparatorios de El Capital, escribe: “El materialismo chato de los economistas, que consideran propiedades naturales de las cosas las relaciones sociales productivas de los hombres y las determinaciones que adquieren estas cosas al subordinarse a tales relaciones, es equivalente al idealismo igualmente chato o, incluso, al fetichismo, que atribuye a las cosas relaciones sociales en calidad de determinaciones inmanentes suyas y, por esta vía, las mistifica”.

El materialismo realmente científico, a diferencia del “materialismo chato”, no consiste, en este caso, en declarar “primario” y denominar “materia” todo lo que se encuentra fuera del cerebro del individuo, ni, desde el ángulo opuesto, en declarar “secundario” y denominar “lo ideal” todo lo que se encuentra “en la cabeza”. El materialismo científico consiste en la facultad de establecer una frontera de principio en la composición de las mismas “cosas” y “fenómenos” sensorialmente tangibles y perceptibles, en la capacidad de ver precisamente en estas “cosas” y “fenómenos” la diferencia y la contradicción existente entre “lo material” y “lo ideal”.

Justamente este materialismo obliga a concebir esta diferencia, no como la diferencia comprensible para cada hijo de buen vecino entre los “táleros reales e imaginarios” (dólares, rublos, yenes), sino como la diferencia mucho más profunda, que yace en la naturaleza misma de la actividad social humana, en sus diferencias de principio, tanto con respecto a la actividad vital de cualquier animal, como con respecto a la actividad vital del propio organismo del hombre.

En la composición del plano “ideal” de la realidad se incluye única y exclusivamente lo que ha sido creado por

el trabajo en el hombre mismo y en la parte de la naturaleza en que éste vive y actúa, aquello que, cada día y cada hora, desde el momento en que existe el hombre, se produce y reproduce por su propia actividad social que es, por ello, una actividad transformadora, orientada a un fin.

Por eso mismo resulta imposible hablar de la existencia de un "plano ideal" en los animales (como en el hombre civilizado, desarrollado de forma puramente biológica) sin apartarse del sentido de esta palabra estrictamente establecido por la filosofía. Es por ello que, a pesar de la existencia indudable de la psiquis en el animal e, incluso, puede ser de algunos destellos de "conciencia" (lo cual es muy difícil negarlo con respecto a los perros domésticos), es imposible atribuirle un plano ideal de actividad si se posee un mínimo de cultura. El hombre se apropia del plano "ideal" de su actividad vital única y exclusivamente en el curso de su familiarización con las formas en desarrollo histórico de la actividad social, solamente de conjunto con el plano social de existencia, con la cultura. La "idealidad" no es otra cosa que un aspecto de la cultura, una dimensión (determinación, propiedad) suya. En relación con la psiquis (con la actividad psíquica del cerebro, "lo ideal" es una realidad tan objetiva como las montañas y los árboles, como la luna y el cielo estrellado, como los procesos metabólicos, en el propio cuerpo orgánico del individuo.

Por esta razón, y no a causa de la "tontería de los idealistas", los hombres (no solamente los filósofos) confunden lo "ideal" con lo "material" y, de hecho, toman lo uno por lo otro. La filosofía, incluso la platónico-hegeliana, es el único camino hacia el esclarecimiento de esta ingenua y pancista confusión, aunque justamente el pancista sea quien más se jacte de la superioridad de su "sensato juicio" sobre las "construcciones místicas" de Platón y Hegel.

El idealismo no es un fruto de la falta de reflexión, sino el fruto legítimo y natural de un mundo donde "las cosas adquieren propiedades humanas y los hombres se rebajan al nivel de una fuerza material...", donde las cosas se dotan de "espíritu" y los seres humanos se ven privados de él. Como formula con precisión M. Lifshitz en su libro sobre Marx [N.d.T.: *La filosofía del arte en Karl Marx*], el "fetichismo mercantil" –y todas las expresiones específicas que de él se derivan en un estadio más concreto del análisis económico-, es algo realmente existente, constituye el producto de una metamorfosis real. La realidad objetiva de las "formas ideales" no es una invención ociosa de los idealistas astutos, como le parece a los pseudomaterialistas que conocen, por una parte, el "mundo exterior" y por otra, sólo el "cerebro concienciante" (o "la conciencia como propiedad y función del cerebro"). Este pseudomaterialismo, a pesar de sus buenas intenciones, hunde sus pies en el mismo pantano místico del fetichismo en que se atolla su oponente, el idealismo fiel a sus principios. No se trata ya del fetichismo de la madera, del ídolo de bronce o del "logos", sino del fetichismo de los nervios, de las neuronas, los axones, los ácidos desoxiribonucleicos, que en realidad contienen en sí tan poco de "idealidad" como una piedra arrojada al camino. Tan poco de idealidad, como poco "valor" posee el diamante que aún permanece en las entrañas de la tierra, por muy grande y pesado que sea.

Otra cosa bien diferente es el cerebro pulido y vuelto a crear por el trabajo. Sólo este cerebro deviene "órgano y, más aún, representante plenipotenciario de la "idealidad", del plano ideal de la actividad vital inherente exclusivamente al Hombre. En esto consiste el verdadero materialismo científico, capaz de orientarse en el problema de "lo ideal".

Cuando Marx define "lo ideal" como "lo material" "transpuesto a la cabeza humana y transformado en ella",

tiene en cuenta precisamente la cabeza humana y no un "órgano del cuerpo de un individuo de la especie "homo sapiens", colocado sobre los hombres por la buena voluntad de la madre-naturaleza. Muchos "materialistas" olvidan con frecuencia esta diferencia.

En la cabeza, comprendida de forma naturalista (o sea, tal y como la examina el médico, el anatomista, el biólogo, el fisiólogo de la actividad nerviosa superior, el bioquímico, etc.) no ha existido, no existe ni existirá nunca nada de "idealidad". Lo único que puede encontrarse en tal "cabeza" son los "mecanismos" materiales que, con su complejo dinamismo, garantizan la actividad del hombre en general, incluyendo la actividad en el plano ideal, la actividad en correspondencia con un "plan ideal".

La "idealidad" está realmente vinculada con la conciencia y la voluntad de forma necesaria, pero en modo alguno como lo imaginaba el viejo materialismo pre-marxista. La idealidad no es un "aspecto" o "una forma de manifestación" de la esfera consciente- volitiva. Todo lo contrario, el carácter consciente-volitivo de la psiquis humana es una forma de manifestación, un "aspecto" de lo ideal, su expresión psíquica, es decir, un "aspecto" del plano ideal, surgido sociohistóricamente, de las relaciones del hombre con la naturaleza.

La idealidad es una característica de las cosas, pero no de su configuración natural, sino de aquellas determinaciones suyas que deben su existencia al trabajo, a la actividad creadora transformadora del hombre, a su actividad objetual orientada a un fin.

La forma ideal es la forma de la cosa creada por el trabajo social humano; o a la inversa, es la forma del trabajo realizada –"encarnada", "enajenada"– en la sustancia de la naturaleza y, por esta razón se halla presente ante su propio creador como forma de la cosa misma o como relación entre cosas, relación en la que han sido puestas por el

hombre, por su trabajo, y que nunca hubieran contraído por sí mismas.

Precisamente por ello, el hombre contempla "lo ideal" como una realidad objetiva existente fuera de sí, fuera de su ojo y de su cabeza. Por ello y solamente por ello, se confunde con tanta frecuencia y facilidad "lo ideal" con "lo material", se toman las formas y relaciones de las cosas que fueron creadas por el hombre por formas y relaciones naturales de estas cosas, y las formas social e históricamente "puestas" en ellas, por propiedades naturales e innatas suyas, por formas y relaciones eternas e invariables entre las cosas, por relaciones dictadas por las "leyes de la naturaleza".

Esta es la causa –y no la tontería o la incultura de los hombres– de todas las ilusiones idealistas del tipo platónico-hegeliano. Por ello, la refutación teórico-filosófica del idealismo objetivo (de la concepción según la cual la idealidad de las cosas precede a su ser material y constituye su "causa") pudo realizarse solamente en la forma de una concepción positiva del papel real (objetivo) de "lo ideal" en el proceso de la actividad social del hombre que transforma el material natural (incluyendo el propio "cuerpo orgánico" del hombre, su morfología biológicamente innata, sus manos y su cerebro).

En el proceso de trabajo, el hombre, permaneciendo como un ser natural, transforma tanto las cosas exteriores como su propio cuerpo "natural", da una nueva forma a la materia natural (incluyendo la materia de su propio sistema nervioso y de su centro, el cerebro), la convierte en "medio" y en "órgano" de su actividad vital orientada a un fin. Por esta razón, el hombre desde el inicio ve la "naturaleza" (la materia) como el material en que se "encarnan" sus objetivos y como un "medio" para la realización de sus fines. Es por ello que ve en la naturaleza, ante todo, lo que "se aviene" con este papel, lo que juega y puede jugar el papel de medio para la realización de sus

objetivos, o sea, aquello que, de una forma u otra, ya ha incorporado al proceso de su actividad orientada a un fin.

Así, al inicio, el hombre presta atención al cielo estrellado exclusivamente por cuanto éste constituye "un calendario y un compás naturales", instrumentos de su actividad vital, y advierte sus propiedades y regularidades "naturales" sólo en la medida en que éstas son propiedades y regularidades del material sobre el que realiza su actividad y que esté obligado a tenerlas en cuenta como un componente objetivo de su actividad.

Precisamente por esta razón, el hombre toma los resultados de su actividad transformadora (las formas y relaciones de las cosas establecidas por él mismo) por las formas y relaciones de las cosas por sí mismas. De aquí dimana el fetichismo de cualquier matriz y género, una de cuyas variantes siempre ha sido y es el idealismo filosófico, la doctrina que concibe las formas ideales de las cosas (o sea, las formas de la actividad del hombre encarnadas en las cosas) como formas sin premisas, eternas, primigenias y absolutas del mundo y que toma en consideración todo lo restante (es decir, toda la diversidad real del mundo) en la medida en que ha entrado en la "órbita del trabajo, ha sido convertido en medio, instrumento y material de la actividad orientada a un fin, ha sido refractado a través del grandioso prisma de las "formas ideales" –de las formas de la actividad humana–, ha sido representado en ellas y configurado por ellas.

Por ello, "lo ideal" existe solamente en el hombre. No hay nada "ideal" fuera y al margen de él. Pero el hombre no se comprende, en este caso, como un individuo particular con su cerebro, sino como el "conjunto de todas las relaciones sociales" que se establecen entre los hombres en torno a una tarea común, en torno al proceso de la producción social de sus vidas. Lo ideal existe justamente "en el interior" del hombre así comprendido, en tanto en esta interioridad se encuentran todas las cosas

“mediadoras” de los individuos que producen su vida socialmente: las palabras del lenguaje, los libros, las estatuas, los templos, los clubes, las torres de televisión y (¡ante todo!) los instrumentos de trabajo, desde el hacha de piedra y la aguja de huso hasta la fábrica automatizada contemporánea y la técnica de computación electrónica. Precisamente en estas “cosas” existe “lo ideal” como actividad vital del hombre social objetivada en el material natural, como actividad “subjetiva” transformadora y orientada a un fin. Y no en el interior de la “cabeza”, del “cerebro”, como piensan algunos materialistas bien intencionados, pero filosóficamente incultos.

La forma ideal es la forma de la cosa existente fuera de ella, a saber, en el hombre, en la forma de su actividad vital, en la forma de objetivos y necesidades. O, a la inversa, es la forma de la actividad vital del hombre existente fuera de él; a saber: en la forma de la cosa creada por él. La “idealidad” por sí misma existe solamente en la sucesión y el cambio de estas dos formas de su “encarnación exterior” y sin coincidir con ninguna de ellas tomadas por separado; existe sólo a través del proceso ininterrumpido de transformación de la forma de la actividad en forma de la cosa, y viceversa, de la forma de la cosa en forma de la actividad del hombre social.

Si se intentara identificar “lo ideal” con una de estas dos formas de su existencia inmediata, desaparecería al instante. Quedaría solamente un cuerpo completamente material y una función corpórea de ese cuerpo. La “forma de la actividad” como tal es el esquema de la acción exterior del organismo material humano, del cuerpo singular del hombre, codificado en el sistema nervioso, en los complejos estereotipos neurodinámicos y los “mecanismos cerebrales”. Nada de “ideal” se hallará dentro de ese cuerpo, por mucho que se intente encontrarlo. A su vez, la forma de la cosa creada por el hombre, separada del proceso de la actividad vital social,

del proceso de intercambio de sustancias entre el hombre y la naturaleza, resulta simplemente la forma material de la cosa, la forma física del cuerpo exterior, y nada más. Así la palabra separada del organismo de la convivencia humana es tan sólo un hecho acústico u "óptico". "Por sí misma", es tan poco "ideal" como el cerebro del hombre.

Lo ideal sólo existe en el movimiento que conduce al encuentro mutuo de dos "metamorfosis" opuestas, en la transformación mutua, dialécticamente contradictoria, de la forma de la actividad y de la forma de la cosa.

Esta es la razón por la cual sólo el materialismo dialéctico pudo resolver el problema de la idealidad de las cosas.

El concepto del objeto «abstracto» («ideal») (1968)

En: «*Problemas de lógica dialéctica* (materiales para simposio)», Alma-Ata, Nauka, 1968, págs. 62-77.
Traducción al castellano del ruso: Álvaro Peraleda.

En los últimos años aparece a menudo en la literatura sobre lógica – y especialmente en la denominada «ciencia lógica» - el término «objeto abstracto». Consideramos que este término tan poco convincente se corresponde muy poco con la comprensión del problema de lo abstracto y lo concreto que le es propia a la tradición dialéctica en lo referente a la lógica. El siguiente texto supone un intento de analizar precisamente bajo qué supuestos lógico-filosóficos se debe construir e introducir en el lenguaje de la lógica este, a nuestro entender, absurdo concepto. Con este fin, el autor parte de las determinaciones de los conceptos «abstracto» y «concreto» ya estudiadas y fundamentadas en una serie de trabajos como, por ejemplo, en un artículo sobre los conceptos de lo «abstracto» y lo «concreto» en *El Capital* de Marx [*Cuestiones de filosofía*, 9 (1967)].

La existencia de una categoría especial de objetos «abstractos» o «ideales» al lado de un mundo de los objetos concretos empíricamente dados fue rechazada por Marx como materialista y empirista consecuente, mostrando que la necesidad de introducir tal categoría es una suerte de castigo inevitable por la deficiencia, la decadencia y la unilateralidad («lo abstracto») de la comprensión fáctico-empírica de la realidad.

El empirista inconsecuente, del tipo de Locke o Wittgenstein, que coloca en la base de su pensamiento la representación de «cosas singulares» o «hechos atómicos» independientes unos de otros, fija de esta forma el hecho igualmente empírico y evidente de su interdependencia no en forma de relaciones empíricamente estudiadas entre ellos dentro de una u otra «totalidad», sino en forma de «abstracciones».

En otras palabras, la conciencia del empirista fija en forma de Abstracción que se «materializa» en «sus manifestaciones concretas y singulares» el rol decisivo de la totalidad en relación con sus propias «partes», rol del que él al principio se abstrae como de un «objeto imaginario» ideado por la anticuada «metafísica filosófica».

En realidad, la situación de dependencia multilateral entre elementos singulares imaginariamente conectados entre sí es una situación real que ya hace tiempo expresó la filosofía racionalista en sus categorías, la tradición de Spinoza-Leibniz-Fichte-Hegel, una tradición opuesta a la concepción estrechamente empírica (que parte del «individuo» y del «concepto individual»).

El rol determinante de la totalidad en relación a sus propias «partes», el punto de vista que parte del «todo» para después llegar a la comprensión de sus «partes», fue siempre el terreno sobre el que se cultivó la dialéctica.

La concepción opuesta, que parte de la representación de que «al comienzo» existen individuos (en griego: «átomos»; en lenguaje neopositivista: «hechos atómicos») autónomos, totalmente independientes unos de otros, esto es, unidades «lógicamente indivisibles» del universo que después se «unen» en complejos más o menos aleatorios en función de su «naturaleza interna» y que permanecen inalterables e idénticos bajo esta unión a como eran antes de ella, esta concepción siempre ha sido y será un terreno en el que no puede desarrollarse ninguna dialéctica, un terreno en el que ella inmediatamente se marchita.

Muy al contrario, aquí se cultiva muy bien la concepción según la cual junto al mundo de los «individuos» existe además un mundo especial de «modelos», de «objetos abstractos» que forman diferentes «complejos» de individuos y de «conceptos individuales»: la «esfera de lo místico», como lo definió Wittgenstein.

El empirista fija al fin y al cabo el hecho de la dependencia de las partes del todo precisamente en forma mística, en forma de dependencia de lo singular-concreto respecto de lo Universal-Abstracto.

Por eso lo Universal resulta inevitablemente místico, pues las determinaciones de la «totalidad» no pueden ser principalmente obtenidas (y esto lo atestigua también incluso la lógica formal) por medio de la fijación de aquellos «rasgos generales» que posee cada parte de esta totalidad estudiada por separado, cada uno de sus elementos integrantes, así como la representación de una casa no puede obtenerse a partir de los rasgos de cada uno de sus ladrillos…

Esta situación, que tiene importancia universalmente lógica, se sigue muy bien en el concepto de Valor, así como en el concepto de Valor el papel determinante del todo respecto a sus partes aparece justamente en «forma mística», de forma que no es lo «abstracto» lo que resulta propiedad (aspecto, rasgo o momento) de lo concreto, sino al revés, lo concreto sensible se convierte en la manifestación, en la hipóstasis ficticia de lo Universal-Abstracto.

En esta absurda forma mística se presenta, tal y como logró demostrar sólo Marx (precisamente porque partió de una concepción dialéctica de las categorías lógicas), el rol determinante de las fuerzas «agregadas» colectivas de la totalidad social en relación a cada trabajo individual (particular y parcial) creador de productos individuales (particulares y parciales).

En forma de valor (de Abstracción) aparece en la realidad el carácter social, esto es, universal-concreto del trabajo.

La ilusión consistente en que los fenómenos concretos aparecen como diversos medios de «cristalización» de alguna Abstracción, de algún Universal-Abstracto, se da bajo condiciones totalmente determinadas, es decir, no siempre y no en todo lugar.

Cuando nos topamos con una situación de dependencia recíproca entre «partes» dentro de un «todo» fácilmente contemplable, sea éste el mecanismo de un reloj o un pequeño colectivo de personas trabajadoras que comparten entre ellas una obligación, simplemente no hay lugar para semejante ilusión. Aquí se ve claramente que las «piezas» separadas dependen unas de otras, y siguiendo detalladamente toda la suma de interdependencias entre las partes comprenderemos también la «totalidad». Aquí no hay lugar para ningún tipo de Objeto Abstracto especial, así como tampoco aparece la necesidad de inventarlo. Esto se debe a que el Objeto Abstracto es una ficción tras la cual no yace un concepto concreto de «totalidad», es decir, la «totalidad» como medio de interacción entre partes permanece oculta para nosotros.

Si hemos de tratar con la producción dentro de los límites del régimen comunal, es decir, con el trabajo de personas que conforman un colectivo inmediatamente perceptible, resulta entonces obvio que los elementos singulares de esta «totalidad» dependen sólo unos de otros, que entre ellos se encuentra dividido uno y el mismo trabajo, una y la misma actividad concreta y determinada. En este caso, «las fuerzas individuales de trabajo sólo actúan, desde su origen, como órganos de la fuerza de trabajo colectiva» [Marx K., Engels F., *Obras Escogidas*, t.13, p. 20]. En otras palabras, lo universal-concreto cristaliza aquí en forma de personas concretas e individuales y no se da ningún misticismo ni ningún Universal-Abstracto.

Otra situación se da cuando dentro de alguna Totalidad se hallan relacionadas entre sí cosas o personas «concretas», inmediatamente «independientes» unas de otras, «autónomas» y «aisladas», que existen «por sí mismas». La formación objetiva y real, esto es, universal-concreta, la «totalidad orgánica» que aquí tiene lugar se manifiesta sólo como resultado obtenido a partir de la interacción de «partes» o «átomos» originalmente independientes unos de otros.

Pero en tanto esta independencia es puramente imaginaria, en tanto en realidad desde el mismo comienzo estas «partes» están formadas y enlazadas entre sí precisamente como exige la «totalidad» y realizan precisamente los roles y funciones que dicha «totalidad» les dicta, entonces esta interdependencia real se presenta en su correspondiente forma ficticia, en forma de alguna Abstracción que dicta desde afuera a estas «partes» su modo de unión dentro de la «totalidad».

La totalidad se manifiesta aquí bajo el aspecto de una Abstracción accesoria y externa a dichas partes sólo porque no se ha estudiado en el contenido de cada una de estas piezas la determinación que las convertía desde el principio precisamente en tales piezas de la «totalidad» concreta dada; se ha hecho «abstracción» de ella, las piezas se han «abstraído» de ella desde un comienzo.

En otras palabras, en el examen de cada «elemento» individual han sido omitidas conscientemente todas las particularidades gracias a las cuales estos elementos cumplen su rol o función rigurosamente definidos.

Esto significa que el elemento en cuestión ha sido determinado «abstractamente», que el acto de abstracción ha eliminado lo más importante y esencial que convierte a dicho elemento precisamente en elemento de la totalidad dada en cuestión, la determinación concreta que lo liga a la totalidad concreta.

Esta determinación omitida al comienzo reaparece después en forma de Abstracción mística y externamente accesoria, a modo de totalidad que dicta a los «elementos concretos» su determinación y su papel en el movimiento. Lo mismo sucede con el valor.

«El trabajo reflejado en el valor de cambio se presupone como el trabajo de un productor individualmente aislado» [ibíd.]. Es decir, se presupone tal y como en verdad nunca ha sido, no es y no puede ser: pues él desde el principio y durante todo el tiempo es trabajo social desigualmente dividido entre diferentes productores que sólo se conciben a sí mismos como originalmente aislados. Realmente, el modo de trabajo que lleva a cabo cada uno de ellos les ha sido impuesto por una totalidad espontánea y, por tanto, incomprendida por ellos, esto es, por una división universal-concreta del trabajo social en una serie de operaciones particulares y parciales.

Pero si se hace del punto de partida real una ficción, es decir, una representación acerca de la independencia originaria de los elementos entre sí, entonces la dependencia real que siempre ha existido entre ellos, pero que ha sido deliberadamente ignorada, se concibe entonces también como una ficción, como una Abstracción especial. Esta dependencia no ha sido fijada en la composición concreta de los «elementos», por eso luego es necesario introducirla por la puerta de atrás.

De aquí resulta que la interdependencia multilateral de los individuos entre sí se manifiesta y se expresa a través de su contrario, a través de acciones laborales «particulares», «independientes» unas de otras, aisladas y de ninguna manera «acomodadas» unas a otras previamente. Esto se expresa de tal manera que «el trabajo particular adquiere la forma de su contrario, es decir, de trabajo en forma inmediatamente social» [ibíd.], o, en otros términos, «el trabajo concreto se transforma aquí en la forma de

manifestación de su contrario, del trabajo humano abstracto» [ibíd.].

Sobre esta base se origina la expresión absurdamente mística consistente en que lo «concreto» se convierte en la «forma de manifestación», en una («hipóstasis» de la) Abstracción…

Sin embargo, en esta forma mística se halla expresada una situación totalmente real de las cosas, a saber, la dependencia mutua real de todos los individuos entre sí, el carácter social del trabajo de cada uno de ellos. La interacción universal-concreta de los «elementos» también se presenta bajo el aspecto de lo Universal-Abstracto, en forma de Objeto Abstracto, de Valor.

De esta manera se vuelve todo del revés, se invierte de la cabeza a los pies y se obtiene la percepción opuesta. Y, a decir verdad, aquello que típicamente se considera «trabajo concreto» ha dejado hace tiempo de ser «concreto». El trabajo en sí, fuera de las fantasías abstractas, se ha convertido en un trabajo extremadamente abstracto, se ha vuelto parcial, unilateral y mecánicamente simple. Ha dejado de ser la actividad viva del individuo – del individuo dado, concreto e irrepetible- y se ha convertido en un simple movimiento aprendido esquemáticamente, en un surtido de operaciones totalmente estandarizadas, abstractas e impersonales. Aquí sucede lo siguiente: inserto en el sistema dado de relaciones características de la gran maquinaria del modo de producción capitalista, el «individuo concreto» comienza a funcionar dentro de ella precisamente siguiendo el rol que ésta le asigna, el rol de «engranaje», el rol de componente estandarizadamente abstracto. Su actividad se convierte literalmente en abstracta, es decir, en parcial, unilateral, mecánica y degradante.

Precisamente porque su actividad, así como la de cada uno de sus vecinos, se ha vuelto realmente abstracta, así ella resulta fuertemente ligada a otra actividad igualmente

abstracta. Atrapado en las redes de la «dependencia objetiva», este individuo abstracto cae también inevitablemente en las redes de las ilusiones relativas a su propia existencia.

«Estas relaciones objetivas de dependencia, en antítesis a las relaciones personales de dependencia (una relación objetiva de dependencia no es otra cosa que las relaciones sociales que se han vuelto independientes y que enfrentan a individuos aparentemente independientes, es decir, sus relaciones de producción devenidas autónomas en relación a ellos mismos) aparecen de tal forma que los individuos son gobernados por abstracciones, mientras que antes dependían los unos de los otros» [*Archivo Marx y Engels*, t. IV, Moscú, 1935, p. 103.].

Los individuos, atados de pies y manos por las cadenas de las «relaciones objetivas», es decir, por las fuerzas de la propia realidad concreta de sus relaciones mutuas que ellos no ven, que no comprenden, de las que no son conscientes, estos individuos siguen comprendiéndose a sí mismos como «individuos concretos», aunque el proceso que les atrapa en su transcurso ya hace tiempo que ha transformado a cada uno de ellos en un individuo extremadamente abstracto, en el ejecutor de operaciones particulares y parciales unilateralmente estandarizadas: en tejedor, en sastre, en panadero, en tornero o en fabricante de «óleos abstractos».

Todos los demás tipos de individuo «concreto», a excepción de los puramente profesionales, desde el punto de vista del proceso en su totalidad se convierten en algo completamente inesencial e indiferente, innecesario, y por eso se atrofian en lo que ya eran y no perseveran en lo que todavía pueden devenir.

Esto también se halla en conexión con el conocido fenómeno de la «alienación», que conduce a la «despersonalización del individuo», a la pérdida de la vinculación personal del individuo tanto respecto a otro

individuo como al mundo en general, a su transformación en una figura totalmente estandarizada, en un esquema, en una imagen abstracta.

Y si el individuo-imagen, sólo imaginariamente concreto y de facto reducido a lo abstractamente unilateral y esquemático, tiene la impresión de que ejercen poder sobre su suerte ciertas Abstracciones impersonales, Objetos Abstractos, Modelos Abstractos, Estereotipos Abstractos que le dominan como a un esclavo, como a una marioneta, entonces en verdad, como demostró Marx, lo que une a este individuo a otros es su propia abstracción, el esquematismo unilateral de su propia actividad vital, que exige su propia realización en el esquematismo igualmente abstracto de la actividad de otro individuo.

Así como el tornillo no tiene sentido sin la tuerca, sin el destornillador, sin la llave inglesa y sin un agujero en el que introducirse, así tampoco tiene sentido el tornero sin el panadero, ni el panadero sin el fundidor, ni el fundidor sin el tornero, etcétera.

La dependencia universal-concreta que liga a estos individuos en una única totalidad se manifiesta a través de la realización de un individuo abstracto mediante otro individuo igual de abstracto (aunque de diferente manera), mediante todos los demás individuos, que son en sí sustancias abstractas. Y solo la totalidad de individuos «abstractos» conforma la única «concretidad» real de la existencia humana, la «esencia humana».

Esta concretidad no verdadera se presenta en la conciencia de cada individuo abstracto bajo la forma de la fuerza mística de una Abstracción, del «poder de las abstracciones», que reemplaza la forma personal y concreta de la dependencia mutua entre individuos.

En realidad esto no es otra cosa que la fuerza y el poder de lo auténticamente concreto en su comprensión marxista, es decir, de la totalidad de las relaciones sociales en el interior del organismo social, más allá del esclavo

«abstracto» de la división del trabajo, es decir, más allá de los individuos «parciales» unilateralmente desarrollados. Aquí el individuo es en verdad esclavo de la abstracción, pero no de la Abstracción mística situada fuera de él, sino de su propia abstracción, esto es, del esquematismo parcial, degradante e impersonal de su propia actividad vital, de su trabajo.

Bajo un análisis detallado de esta dialéctica objetiva referente a la transformación del «trabajo concreto» (y del individuo que lo realiza) en «trabajo abstracto» (y en el tipo de individuo que lleva a cabo esta forma de trabajo) fue disipado todo el misticismo del Valor, de «esta Abstracción» que «se encarna en el cuerpo sensiblemente concreto de la cosa y del hombre».

Y aquí se despliega en su totalidad toda la astucia dialéctica de las representaciones actuales (que para nada tienen en cuenta a la dialéctica) sobre lo «abstracto» y lo «concreto».

Si, como venía siendo habitual, se denomina «individuo concreto» al individuo singular sensiblemente percibido y «trabajo concreto» al trabajo particular que este individuo realiza, al mismo tiempo que éste ya hace tiempo que ha sido transformado por la fuerza de la dialéctica objetiva en un individuo abstracto, en el sujeto del trabajo abstracto, entonces resulta que lo «concreto» es la forma de manifestación y de encarnación de lo Abstracto.

Y en tanto en el léxico de una persona que no se maneja con la lógica dialéctica lo Abstracto es sinónimo de lo Ideal, sinónimo de Concepto, entonces de aquí se extrae muy coherentemente la concepción de acuerdo a la cual sobre el mundo – o, al menos, sobre el mundo social- reina el Concepto, la Idea, el Pensamiento.

Precisamente por eso, el empirista que refunfuña no sé qué acerca del «hegelianismo» en la lógica acaba siendo esclavo de las mismas desviaciones fundamentales del idealismo hegeliano tan pronto como se topa con el hecho

de la dependencia de las «partes» y los «elementos» en el interior de alguna totalidad orgánica, con el hecho del papel determinante de esta totalidad en relación a sus propias partes.

Aquí comienzan inmediatamente las «Abstracciones», los «Objetos Abstractos», las «Ficciones» - incluso las imprescindibles -, las «Entelequias» y demás dislates místicos.

Este es el final totalmente inevitable para la lógica del empirismo.

A decir verdad, el punto de partida del pensamiento según esta lógica no es lo «concreto» entendido como un «todo» orgánicamente dividido en su interior, como una «unidad de lo diverso», sino como una «diversidad» completamente indefinida, como una «multitud de individuos» sin límites trazados en modo alguno.

Cuando de estos «individuos» indeterminados se abstraen unos «rasgos comunes a todos ellos», descubriendo en esta tarea la «comprensión» del empirismo, resulta que en vez de la comprensión nos encontramos simplemente con la descripción en términos abstractos de «hechos aislados» previamente incomprendidos. Pues los «rasgos comunes» propios a los individuos de uno u otro «tipo», «clase» o «género» de ninguna manera llegan a caracterizar por sí mismos dichos «tipo», «clase» o «género», y estos permanecen siendo una misteriosa Equis.

Pongamos que una persona quiera, empleando la lógica del empirismo, comprender una totalidad no demasiado compleja como puede ser una radio. Para llevar esto a cabo estará obligado, siendo fiel a dicha lógica, a colocar ante su percepción intelectual no esta «totalidad concreta» llamada radio, sino una «multitud de piezas», de ejemplares individuales de la «clase» de componentes de radio y esforzarse por extraer con ayuda de una Abstracción «algo común» entre ellos. Esta persona buscará lo Universal-

Abstracto que posee de igual forma toda radio: una válvula, un condensador, un diodo, un interruptor, etcétera.

Es evidente que a partir de las «abstracciones» obtenidas por esta vía nunca podrá alcanzarse ni siquiera una representación aproximada de la «totalidad» en cuyo seno existen y funcionan los componentes enumerados. Pues en los «rasgos abstracto-comunes» que poseen el triodo, la bobina del altavoz y el interruptor de los diapasones de ninguna manera está expresada la específica interrelación universal-concreta entre ellos.

Por este motivo, incluso la enumeración más completa y acabada de los «rasgos comunes» poseídos por «todos los componentes» de un todo conocido (sea éste una radio o un colectivo de personas dedicadas a una tarea común) no podrá acercarnos ni un milímetro a la comprensión de dicha tarea universal-concreta que aquí se halla dividida entre componentes aislados, entre cosas o personas «singulares y sensiblemente perceptibles».

Todo este universal-concreto (la interdependencia entre diferentes elementos de un «todo» dado y específicamente concreto) aparecerá después en la conciencia del empirista como una Abstracción inmediata, como un «Modelo Abstracto» en base a cuyas exigencias se organizan y se combinan los componentes aislados en una u otra «totalidad».

Esta Abstracción debe ser introducida a la fuerza «desde fuera», y no a partir del estudio de los «elementos». ¿Por qué? Pues sólo porque en el transcurso de este estudio de los «elementos», enfocado a la revelación de lo «común-abstracto entre ellos», precisamente estos elementos han dado la espalda a (se han abstraído de) ese momento dentro de cada uno de ellos que «expresa» esta ligazón universal-concreta de la «totalidad».

En la estructura de cada elemento (de cada hecho singular) la lógica del empirismo recomienda sacar a la luz sólo lo universal-abstracto precisamente en cuyo interior la

«especificidad» del elemento dado -como elemento de éste «todo», y no de ningún otro- se extingue.

Esto significa que cada elemento desde el mismísimo comienzo ha sido estudiado de forma extremadamente abstracta, es decir, de forma extremadamente unilateral y parcial.

El colofón inevitable a todo esto es la Abstracción que caracteriza a la «Totalidad», pero ya sin relación al estudio de cada elemento, de su especificidad.

De aquí nace la representación del «Objeto Abstracto», del «Modelo (ideal) Abstracto» que mediante su poder conecta elementos totalmente insignificantes e indiferentes unos a otros en una unidad, en una totalidad orgánica. Y el hecho de que denominen a esta Abstracción mística «Concepto», «Entelequia», «Idea» o «Forma del Lenguaje», «Forma del armazón del Lenguaje» o «Modelo» es de todo punto irrelevante. Pues la Abstracción (que representa a la totalidad) se concibe ya no bajo el prisma de la investigación empírica y del análisis de los elementos, de los fenómenos singulares, sino bajo otra lente totalmente distinta, bajo la lente de la «construcción lógica», de la «modelización», etcétera.

Esto es inevitable, pues las determinaciones universal-abstractas de la «totalidad» no pueden obtenerse en calidad de determinaciones abstractas de cada elemento de esta totalidad tomado por separado como si se tratasen de abstracciones en las que estuviesen reflejados la «propiedad» o «rasgo» comunes a todos los elementos sin excepción (a cada uno de ellos). Aquellas determinaciones no se hallan en absoluto en esta retahíla, sino en los hechos empíricamente examinables; intervienen a través de las diferencias (y contradicciones) de estos hechos individuales, y no a través de lo «común» en ellos; es decir, intervienen a través de su propia contradicción.

Por este motivo, el intento de justificar cualquier determinación universal-abstracta de un sistema concreto

de hechos singulares (de fenómenos, de cosas, de personas, de individuos en general) en forma de determinación universal-común a todos los individuos, a cada uno de ellos, acaba siempre en un callejón sin salida. Bajo esta forma, dichas determinaciones sencillamente no se justifican, no se «verifican», sino más bien al contrario, se «desmienten» con firmeza. Pero en tanto sin ellas (sin las determinaciones universal-abstractas) es imposible cualquier esquema teórico de comprensión de hechos «concretos» («singulares»), hasta el más riguroso «empirista» se ve obligado a aceptarlas, si bien lo hace a regañadientes, colocándolas bajo el título de «ficciones», aunque imprescindibles…

Así «justificó» el capitán Konrad Schmidt el concepto de «valor» y así «justifican» los trasnochados adeptos a la lógica del empirismo – los neopositivistas- los conceptos actuales de «electrón», «quantum» y demás.

K. Marx y F. Engels siempre se vieron obligados a divulgar, polemizando con semejante clase de teóricos, que el Valor no es un «Objeto Abstracto» existente por separado de los «hechos empíricos evidentes», sino una determinación abstracta de un objeto concreto (es decir, de la totalidad de relaciones de producción entre personas mediadas por cosas), aunque en la composición de los «valores singulares» ella no intervenga como determinación universal-abstracta e idéntica a cada uno de estos valores dentro de cada ejemplar «único» (de cada «concreto», según la comprensión del empirista). Muy al contrario, mostraron Marx y Engels, esta determinación universal-abstracta del todo concreto en la composición de cada «ejemplo» separado de Valor brota, en esencia, de un modo dialéctico, a través de diferencias entre ellos que se vuelven extremas hasta la contradicción y hasta la oposición directa entre diversos «casos» aislados que realizan diversas (y contradictorias) determinaciones (diferentes formas) de este valor. El Valor en general no se

refleja en las diversas mercancías singulares por medio de la misma forma, ni por el mismo «rasgo» ni por la «convergencia de rasgos idénticos». Esto no es en absoluto así: en una mercancía se refleja un momento abstracto, y en la otra el otro momento, justamente su opuesto. Una mercancía se halla en «forma relativa» y otra en «forma de equivalente». Y el análisis de las contradicciones de la forma Valor, el cual se da empíricamente bajo el aspecto de formas contradictorias unas a otras (y lógica y mutuamente excluyentes) – al principio en forma de desdoblamiento del mundo de las mercancías en «mercancías y dinero» y después en «capital y fuerza de trabajo», etcétera- confiere todo el significado al análisis marxiano.

Si Marx hubiese intentado resolver la tarea de la formación del concepto del «valor en general» por la vía de revelar los rasgos iguales (idénticos) que poseen tanto la mercancía «lienzo» como la mercancía «levita», tanto la mercancía «fuerza de trabajo» como la mercancía «fábrica» o la mercancía «oro», entonces él no habría podido proporcionar exactamente nada más que determinaciones nominales del concepto de «valor».

El asunto aquí no versaba acerca de la «explicación del contenido implícito del término», sino acerca del análisis del concepto de «Valor».

Por eso, la vía de la «abstracción» es totalmente distinta. No se trata de la fútil e interminable comparación del oro con el lienzo, ni de ambos con la fuerza de trabajo, la tierra, etcétera, con el objetivo de «descubrir lo común-abstracto» entre ellos, sino del análisis de formas contradictorias de manifestación del Valor en el transcurso de fases sucesivas de desarrollo de las relaciones entre diferentes «mercancías», entre «Valores mercantiles», comenzando desde la «simple» («individual») situación «lienzo-levita» y terminando con las formas desarrolladas de representación

de una mercancía en otra, de una mercancía en su directamente opuesta.

Ya en la primera fase de evolución de las «formas de valor» Marx descubre la dialéctica de lo abstracto y lo concreto, la situación en la cual lo «concreto» es totalmente parcial, y el tipo de trabajo particular (la tejeduría) representa «trabajo abstracto», trabajo en general. Resulta que el «trabajo abstracto» es reflejado por un tipo de trabajo particular y parcial, más concretamente, la confección. Aquí la «confección», en toda su corporeidad inmediata y sensiblemente perceptible (en toda su «concretidad») entra en la relación como todopoderoso representante o «suplente» del Trabajo Abstracto.

La «Abstracción» en este caso es sinónimo por completo de parcialidad, es decir, de particularidad e incluso de singularidad de este tipo de trabajo.

Y el asunto no varía esencialmente cuando este rol de «sustituto» comienza a ocuparlo el oro, y más concretamente, el buscador de oro. Este tipo de trabajo totalmente concreto, con todas sus particularidades corporalmente condicionadas, comienza a intervenir como «trabajo en general», como «trabajo abstracto», conservando todos los «rasgos» de su corporeidad, de su particularidad.

El oro acaba siendo el «representante por excelencia» de la Abstracción, del «Objeto Abstracto». El oro representa a este Objeto precisamente a través de su particular corporeidad natural-concreta, y la «Abstracción» representada en él («lo universal-abstracto») se entremezcla, identificándose con una forma «concreta» y sensiblemente perceptible. El oro se convierte en «espejo» que refleja su valor, su «esencia» a cada mercancía.

La esencia aquí consiste en que una mercancía es también simplemente un caso particular de Trabajo Abstracto que crea un producto particular (abstracto). Por

eso «el oro es la existencia material de la riqueza abstracta» [Marx K., Engels F. *Obras Escogidas*, t. 13, p. 107].

Y lo más importante: esta «reducción» de cualquier tipo de trabajo «concreto» y de su producto a «trabajo abstracto» no se ha realizado para nada en una cabeza pensante, sino en la realidad del proceso económico:

«Esta reducción aparece como una abstracción. Es, sin embargo, una abstracción que se realiza diariamente en el proceso social de la producción», y por eso «no es una abstracción mayor, ni menos real, además, que la conversión de todos los cuerpos orgánicos en el aire» [K., Engels F. *Obras Escogidas*, t. 13, p. 107].

La equiparación de cualquier producto «concreto» a oro, a esta «forma abstracta», a esta «abstracción materializada» revela el secreto oculto al empirista, demuestra la verdad de que cada tipo de trabajo «concreto» hace ya tiempo que ha sido transformado en esencia en trabajo Abstracto y que su «esencia» no consiste en que produce un óleo, una levita o libros, sino en que produce Valor, produce esta Abstracción.

La «concretidad» del trabajo y de su producto se ha convertido aquí simplemente en una máscara que aquella Abstracción se pone para danzar al son de sus místicos bailes en el carnaval de las relaciones mercantiles, ésta «concretidad» se ha convertido en pseudoconcreta, en una apariencia, en las vestimentas sensiblemente perceptibles de lo Abstracto…

La abstracción de cada tipo de trabajo particular y de su producto consiste precisamente en que éste trabajo crea un producto extremadamente parcial, «incompleto» y unilateral que no posee ningún sentido propio fuera de la interdependencia multilateral con todos los demás productos, en que es un fragmento del producto total («concreto»).

En este sentido, todo trabajo aislado produce lo Abstracto y, así, es él mismo Abstracto, en el sentido más exacto y riguroso de este concepto lógico.

Lo «Concreto» (el producto concreto) es producido sólo por el trabajo colectivo y diversamente dividido de las personas, sólo por la colectividad plena de la incontable multitud de trabajos abstractos aislados, unidos en torno a esta tarea común por la fuerzas silenciosas de las relaciones de mercado.

El misterio del Valor, irresoluble para el empirista y su lógica, se soluciona así sin todo aquel misticismo.

Ningún tipo de trabajo aislado es, bajo la comprensión marxista, una «manifestación concreta y sensible de la Abstracción», de este fantasma sacado fuera de él. La cosa consiste en que él mismo, a pesar de toda su «concretidad» sensible y corporal, no es autónomo, sino esquemático y estándar, impersonalmente simple, es decir, éste trabajo es reducido a un sencillo movimiento aprendido que se repite mecánicamente y que por ello no exige ni inteligencia ni una individualidad desarrollada, sino sólo la sumisión esclavizante a un estándar abstracto, a un patrón, a un esquema. Y esta abstracción suya se refleja en el «espejo del oro». En el oro, cualquier trabajo encuentra la imagen visible de su propia «esencia», pues el oro es precisamente el producto parcial y fragmentado que no posee por sí mismo ningún significado en absoluto y que adquiere su función de «imagen universal de la riqueza» sólo a través de su relación con los innumerables cuerpos del mundo de las mercancías. El producto del trabajo se adueña de la naturaleza de manera completamente unilateral, arrancando de las entrañas de la misma un único elemento químico y abstrayéndose de todo lo demás…

El «objeto abstracto» (el oro en su función de equivalente universal supone el mejor ejemplo de semejante objeto) es un objeto real aislado, extremadamente pobre, extremadamente mezquino,

extremadamente miserable en comparación con el resto de la riqueza del mundo material, tosco y «depurado» de todo lo demás. Y no es en absoluto un «constructo lógico» ni un «objeto modélico» especial, «conceptualizado» en vez de percibido, ideal, incorpóreo, invisible, intangible y todos los demás absurdos inventados por los empiristas, quienes permanecen atascados en un callejón sin salida con su comprensión de «lo abstracto y lo concreto», de lo universal y lo particular, de lo parcial y lo total.

El objeto concreto se encuentra diversamente dividido en sí mismo, es rico en determinaciones históricamente conformadas en el «objeto total», es similar no a un solo «cuerpo» aislado, sino a un organismo vivo, a una formación socioeconómica y a las formas que con este organismo surgen.

El concepto de ideal (1977).

Fuente: *Problems of dialectical materialism*, Editorial Progreso.
Transcripción: Andy Blunden.
Traducción al castellano del inglés: Louk.

Antes de hablar del concepto en sí, debemos examinar primero los términos "ideal" e "idealidad", es decir, debemos definir primero la gama de fenómenos a los que se pueden aplicar estos términos, sin entrar todavía en analizar su esencia.

Incluso esto no es una tarea fácil porque, tanto el uso en general como el uso científico en particular, son siempre algo derivado de esa misma "comprensión de la esencia de la cuestión" a cuya exposición pretende servir nuestra definición. Esta dificultad no es en absoluto exclusiva del caso que nos ocupa. Surge siempre que se discuten cuestiones bastante complejas respecto a las cuales no existe una interpretación generalmente aceptada y, en consecuencia, no hay una definición clara de los límites del objeto que se discute. En tales casos, la discusión sobre el punto en cuestión se convierte en una discusión sobre el "significado del término", los límites de una designación particular y, por tanto, sobre los atributos formales de los fenómenos que hay que tener en cuenta en un examen teórico de la esencia de la cuestión.

Volviendo al tema del "ideal", hay que reconocer que la palabra "ideal" se utiliza hoy en día principalmente como sinónimo de "concebible", como nombre para fenómenos "inmanentes a la conciencia", fenómenos representados, imaginados o pensados. Si aceptamos esta connotación bastante difundida, deduciríamos que no tiene sentido hablar de ninguna "idealidad" de los fenómenos que

existen fuera de la conciencia humana. Dada esta definición, todo lo que existe "fuera de la conciencia" y se percibe como existente fuera de ella es un objeto material y sólo material.

A primera vista, este uso del término parece ser el único razonable. Pero esto es sólo a primera vista.

Por supuesto, sería absurdo y bastante inadmisible desde el punto de vista de cualquier tipo de materialismo hablar de cualquier cosa "ideal" en la que no esté implicado ningún individuo pensante ("pensante" en el sentido de actividad "mental" o "cerebral"). "Idealidad" es una categoría inseparablemente ligada a la noción de que, la cultura humana, la actividad vital humana, tiene un propósito y, por lo tanto, incluye la actividad del cerebro, la conciencia y la voluntad humanas. Esto es axiomático y Marx, al contrastar su posición respecto al "ideal" con la visión de Hegel, escribe que el ideal no es «otra cosa que el mundo material reflejado por la mente humana, y traducido en formas de pensamiento». [*El Capital*, Epílogo].

De esto no se deduce, sin embargo, que en el lenguaje del materialismo moderno el término "ideal" equivalga a "existente en la conciencia", que sea el nombre reservado a los fenómenos situados en la cabeza, en el tejido cerebral, donde, según las ideas de la ciencia moderna, se realiza la "conciencia".

En *El Capital*, Marx define la forma de valor en general como "puramente ideal", no por el hecho de que sólo exista "en la conciencia", sólo en la cabeza del propietario de la mercancía, sino por motivos totalmente opuestos. El precio o la forma monetaria del valor, como cualquier forma de valor en general, es i d e a l porque es totalmente distinta de la forma palpable y corpórea de la mercancía en la que se presenta, leemos en el capítulo sobre "El dinero". [*El Capital*, Vol. I, pp. 98-99.]

En otras palabras, la forma del valor es i d e a l, aunque existe fuera de la conciencia humana e independientemente de ella.

Este uso del término puede desconcertar al lector acostumbrado a la terminología de los ensayos divulgativos sobre el materialismo y la relación de lo material con lo "ideal". El ideal que existe fuera de la cabeza y la conciencia de las personas, como algo completamente objetivo, una realidad de un tipo especial que es independiente de su conciencia y su voluntad, invisible, impalpable y sensiblemente imperceptible, puede parecerles algo que sólo es "imaginado", algo "suprasensible".

El lector más versado puede, tal vez, sospechar que Marx coquetea innecesariamente con la terminología hegeliana, con la "tradición semántica" asociada a los nombres de Platón, Schelling y Hegel, representantes típicos del "idealismo objetivo", es decir, de una concepción según la cual el "ideal" existe como un mundo especial de entidades incorpóreas ("ideas") que está fuera y es independiente del ser humano. Se inclinará por reprochar a Marx un uso injustificado o "incorrecto" del término "ideal", de la "hipostasiación" hegeliana de los fenómenos de la conciencia y otros pecados mortales, demasiado imperdonables para un materialista.

Pero la cuestión no es tan sencilla. No se trata en absoluto de una cuestión terminológica. Como la terminología desempeña un papel importantísimo en la ciencia, Marx utiliza el término "ideal" en un sentido cercano a la interpretación "hegeliana" sólo porque contiene mucho más significado que la comprensión popular pseudomaterialista del ideal como un fenómeno de la conciencia, como una función puramente mental. El problema es que el idealismo inteligente (dialéctico) -el idealismo de Platón y Hegel- está mucho más cerca de la verdad que el materialismo popular de tipo superficial y vulgar (lo que Lenin llamó materialismo estúpido). En el

sistema hegeliano, aunque en forma invertida, se expresaba teóricamente el hecho de la transformación dialéctica de lo ideal en lo material y viceversa, hecho que ni siquiera sospechó por el materialismo "estúpido", atascado en la burda oposición -no dialéctica- de "las cosas fuera de la conciencia" y "las cosas dentro de la conciencia", de lo "material" y lo "ideal".

La comprensión "vulgar" del ideal no puede imaginar qué insidiosas trampas le ha tendido la dialéctica de estas categorías en los casos concretos.

Marx, en cambio, que había pasado por la escuela de pruebas de la dialéctica hegeliana, discernió este defecto de los materialistas "vulgares". Su materialismo se había enriquecido con todos los logros del pensamiento filosófico desde Kant hasta Hegel. Esto explica el hecho de que en la noción hegeliana de la estructura ideal del universo que existe fuera de la cabeza humana y fuera de la conciencia pudo ver, no simplemente "tonterías idealistas", no simplemente una versión filosófica de los cuentos religiosos sobre Dios (y esto es todo lo que el materialismo vulgar ve en la concepción hegeliana), sino una descripción idealista invertida de la relación real de la "mente con la naturaleza", de lo "ideal con lo material", del "pensamiento con el ser". Esto también encontró su expresión en la terminología idealista.

Debemos, por tanto, considerar brevemente la historia del término "ideal" en el desarrollo de la filosofía clásica alemana desde Kant hasta Hegel, y la lección que el materialista "inteligente" (es decir, dialéctico) Marx pudo extraer de esta historia.

Todo comenzó cuando el fundador de la filosofía clásica alemana, Immanuel Kant, tomó como punto de partida la interpretación "vulgar" de los conceptos de lo "ideal" y lo "real" sin sospechar qué escollos así se levantaban.

Es notable que en su *Crítica de la razón pura* Kant no formule su comprensión de la "idealidad", sino que utilice este término como un predicado ya establecido que no requiere ninguna explicación especial cuando define el espacio y el tiempo y habla de su "idealidad trascendental". Esto significa que las "cosas" poseen una determinación espacio-temporal sólo en la conciencia y gracias a la conciencia, pero no en sí mismas, fuera y antes de su aparición en la conciencia. Aquí la "idealidad" se entiende claramente como un sinónimo de la naturaleza "pura" y a priori de la conciencia como tal, sin conexiones externas. Kant no atribuye ningún otro significado al término "idealidad".

Por otra parte, el elemento "material" de la cognición se consigue mediante las sensaciones, que nos aseguran la existencia (¡y sólo eso!) de cosas fuera de la conciencia. Así, todo lo que sabemos de las "cosas en sí" es que "existen". Lo ideal es lo que existe exclusivamente en la conciencia y gracias a la actividad de la conciencia. Y a la inversa, lo que existe únicamente en la conciencia se caracteriza como el "ideal". Claro y sencillo. Una distinción perfectamente popular. Y lo que viene a decir es que ninguno de los hechos que conocemos y de los que somos conscientes en las cosas -su color, su forma geométrica, su sabor, su interdependencia causal- puede atribuirse a las cosas mismas. Todos ellos son meros atributos proporcionados por nuestra propia organización mental (esquematismo), y no atributos de las cosas. En otras palabras, lo "ideal" es todo lo que conocemos del mundo, excepto el mero hecho de su "existencia", su "ser fuera de la conciencia". Este último es no ideal y, por tanto, inaccesible a la conciencia y al conocimiento, trascendental, ajeno. Por tanto, la conciencia del hecho de que las cosas, al margen de todo, también "existen" (fuera de la conciencia) no añade nada en absoluto a nuestro conocimiento de ellas. Y es esta interpretación la que Kant ilustra con su famoso ejemplo

de los táleros. Una cosa, escribe, es tener cien táleros en el bolsillo, y otra muy distinta es tenerlos sólo en la conciencia, sólo en la imaginación, sólo en los sueños (es decir, desde el punto de vista del uso popular, sólo táleros "ideales").

En la filosofía de Kant este ejemplo juega un papel muy importante como uno de los argumentos contra la llamada "prueba ontológica de la existencia de Dios". Su argumento es el siguiente. De la existencia de un objeto en la conciencia no se puede deducir que el objeto exista fuera de la conciencia. Dios existe en la conciencia de las personas, pero de ello no se deduce que Dios exista "de hecho", fuera de la conciencia. Después de todo, ¡hay todo tipo de cosas en la conciencia de la gente! Centauros, brujas, fantasmas, dragones con siete cabezas...

Con este ejemplo, sin embargo, Kant se coloca en una tesitura muy difícil. Por ejemplo, en un país vecino en el que la moneda no fuera el tálero sino el rublo o el franco, se le habría explicado sencillamente que no tenía en el bolsillo "táleros de verdad" sino sólo trozos de papel con símbolos que sólo conllevan una obligación para los súbditos prusianos. Por tanto, sólo si uno reconoce como "real" lo que está autorizado por los decretos del rey prusiano por su firma y sello, el ejemplo de Kant demuestra lo que Kant quería demostrar. Pero si, por el contrario, se tiene una noción algo más amplia de lo "real" y lo "ideal", su ejemplo demuestra justo lo contrario. Lejos de refutar, en realidad afirma esa misma "prueba ontológica" que Kant declaró como un ejemplo típico de la inferencia errónea de la existencia de un prototipo fuera de la conciencia a partir de la existencia del tipo en la conciencia.

«Lo contrario es cierto. El ejemplo de Kant podría haber hecho valer la prueba ontológica», escribió Marx, que sostenía una posición atea mucho más radical que Kant en relación con Dios. Y continuó: «los táleros reales

tienen la misma existencia que los dioses imaginados. ¿Tiene un tálero real alguna existencia excepto en la imaginación, aunque sólo sea en la imaginación general o más bien común del ser humano? Llevad el papel moneda a un país en el que se desconozca el uso del papel, y todos se reirán de vuestra imaginación subjetiva».

El reproche dirigido a Kant no deriva, por supuesto, de un deseo de cambiar el significado de los términos "ideal" y "real" según la moda hegeliana. Marx basa su argumento en la constatación de que un sistema filosófico que denota como "real" todo lo que el ser humano percibe como una cosa que existe fuera de su propia conciencia, y como "ideal" todo lo que no se percibe fuera de la conciencia, no puede establecer distinciones críticas entre las ilusiones y los errores más fundamentales del género humano.

Es muy cierto que los "táleros reales" no se diferencian en nada de los dioses de las religiones primitivas, del burdo fetichismo del salvaje que adora (¡precisamente como su dios!) un trozo de piedra absolutamente real, un ídolo de bronce o cualquier otro "objeto externo" similar. El salvaje no considera en absoluto el objeto de su culto como un símbolo de Dios; para él este objeto en toda su cruda corporeidad sensiblemente perceptible es Dios, Dios mismo, y no una mera "representación" de él.

La esencia misma del fetichismo es que atribuye al objeto en su forma inmediatamente perceptible propiedades que de hecho no le pertenecen y que no tienen nada en común con su apariencia externa sensiblemente perceptible.

Cuando tal objeto (ídolo de piedra o de bronce, etc.) deja de ser considerado como "Dios mismo" y adquiere el significado de un "símbolo externo" de este Dios, cuando es percibido no como el sujeto inmediato de la acción que se le atribuye sino meramente como "símbolo" de otra cosa exteriormente que en nada se parece al símbolo,

entonces la conciencia del ser humano da un paso adelante en el camino de la comprensión de la esencia de las cosas.

Por esta razón el propio Kant, y Hegel está completamente de acuerdo con él en este punto, considera que la versión protestante del Cristianismo es una etapa superior en el desarrollo de la conciencia religiosa con respecto del catolicismo arcaico que, en efecto, no había progresado mucho desde el primitivo fetichismo de los adoradores de ídolos. Precisamente lo que distingue al católico del protestante es que el católico tiende a tomar todo lo que se representa en las pinturas religiosas y en los relatos bíblicos de forma literal, como una representación exacta de hechos ocurridos en el "mundo exterior" (Dios como un anciano benévolo con barba y un halo brillante alrededor de la cabeza, el nacimiento de Eva como la conversión real de la costilla de Adán en un ser humano, etc.). El protestante, en cambio, al entender como "idolatría" esta interpretación, considera tales acontecimientos como alegorías que tienen un significado moral "interno", puramente ideal.

En efecto, los hegelianos reprocharon a Kant que con su ejemplo de los táleros hiciera el juego a la idolatría católica, que argumentara contra sus propias simpatías y actitudes protestantes porque los "táleros externos" (los táleros de su bolsillo) sólo eran símbolos en la "imaginación general o más bien común del ser humano", sólo eran representantes (formas de expresión externa, encarnación) del "espíritu", al igual que las pinturas religiosas, a pesar de su realidad sensiblemente perceptible, sólo eran imágenes producidas por la autoconciencia social humana, por el espíritu humano. En su esencia eran enteramente ideales, aunque en su existencia eran sustanciales, materiales y estaban situadas, por supuesto, fuera de la cabeza humana, fuera de la conciencia del individuo, fuera de la actividad mental individual con sus mecanismos trascendentales.

"Dioses" y "táleros" son fenómenos del mismo orden, declararon Hegel y los hegelianos, y mediante esta comparación el problema de lo "ideal" y su relación con lo "real", con el mundo materialmente sustancial, se planteó de un modo muy distinto al de Kant. Se asoció con el problema de la "alienación", con la cuestión de la "reificación" y la "desreificación", de la "reasimilación" por parte del ser humano de los objetos creados por él mismo, objetos que por la acción de algunos procesos misteriosos se habían transformado en un mundo no sólo de formaciones objetivas "externas", sino de formaciones también hostiles al ser humano

De ahí la siguiente interpretación del problema de Kant: «las pruebas de la existencia de Dios son meras tautologías huecas. Por ejemplo, la prueba ontológica. Ésta sólo significa: 'aquello que concibo para mí de manera real (realiter) es un concepto real para mí', algo que funciona en mí. En este sentido todos los dioses, tanto los paganos como los cristianos, han tenido una existencia real. ¿Acaso no reinó el antiguo Moloch? ¿No era el Apolo de Delfos un poder real en la vida de los griegos? La crítica de Kant no significa nada a este respecto. Si alguien imagina que tiene cien táleros, si este concepto no es para él arbitrario y subjetivo, si cree en él, entonces estos cien táleros imaginados tienen para él el mismo valor que cien reales. Por ejemplo, contraerá deudas con la fuerza de su imaginación, su imaginación funcionará, del mismo modo que toda la humanidad ha contraído deudas con sus dioses».

Al plantear la cuestión de este modo, la categoría de lo "ideal" adquirió un significado bastante diferente del que le daba Kant, y esto no se debió en absoluto a un capricho terminológico de Hegel y los hegelianos. Expresaba el hecho evidente de que la conciencia social no es simplemente la conciencia individual repetida muchas veces (al igual que el organismo social en general no es el

organismo humano individual repetido muchas veces), sino que es, de hecho, un sistema históricamente formado y en desarrollo de "nociones objetivas", formas y patrones del "espíritu objetivo", de la "razón colectiva" de la humanidad (o más directamente, del "pueblo" con su inimitable cultura espiritual), siendo todo ello bastante independiente de los caprichos individuales de la conciencia o la voluntad. Este sistema comprende todas las normas morales generales que regulan la vida cotidiana de las personas, los preceptos legales, las formas de organización estatal-política de la vida, las pautas de actividad ritualmente legitimadas en todas las esferas, las "reglas" de la vida que deben ser obedecidas por todos, los estrictos reglamentos de los gremios, etc., hasta llegar a las estructuras gramaticales y sintácticas del habla y el lenguaje y las normas lógicas del razonamiento.

Todas estas formas estructurales y patrones de la conciencia social se oponen inequívocamente a la conciencia y la voluntad individuales como "realidad" especial e internamente organizada, como formas completamente "externas" que determinan esa conciencia y voluntad. Es un hecho que todo individuo debe contar desde la infancia con las exigencias y restricciones mucho más cuidadosamente que con la aparición inmediatamente perceptible de "cosas" y situaciones externas o con las atracciones, deseos y necesidades orgánicas de su cuerpo individual.

Es igualmente obvio que todas estas pautas y formas impuestas externamente no pueden ser identificadas en la conciencia individual como pautas "innatas". Todas ellas son asimiladas en el curso de la crianza y la educación -es decir, en el curso de la asimilación por parte del individuo de la cultura intelectual disponible que tomó forma antes que él, sin él e independientemente de él- como patrones y formas de esa cultura. No son formas "inmanentes" de la

actividad mental individual. Son las formas del "otro", del "sujeto" externo que es asimilado.

Por ello, Hegel ve la principal ventaja de la enseñanza de Platón en el hecho de que la cuestión de la relación del "espíritu" con la "naturaleza" se plantea por primera vez no sobre la base estrecha de las relaciones del "alma individual" con "todo lo demás", sino sobre la base de una investigación del "mundo de las ideas" universal (social-colectivo) en contraposición al "mundo de las cosas". En la doctrina de Platón «...la realidad del espíritu, en cuanto se opone a la naturaleza, se presenta en su más alta verdad, presentada como la organización de un Estado».

Aquí hay que observar que por el término "Estado" Platón entendía no sólo la superestructura política y jurídica sino también el conjunto de normas sociales que regulan la vida de los individuos en el seno de una sociedad organizada, la "polis", o cualquier formación similar, todo lo que ahora implica el término más amplio de "cultura".

De Platón, por lo tanto, surge la tradición de examinar el mundo de las ideas (él, de hecho, nos da el concepto de "mundo ideal") como un mundo estable e internamente organizado de leyes, reglas y patrones que controlan la actividad mental del individuo, el "alma individual", como una "realidad objetiva" especial y sobrenatural que se opone a cada individuo y le dicta imperativamente cómo debe actuar en cualquier situación dada. La fuerza "externa" inmediata que determina la conducta del individuo es el "Estado", que protege todo el sistema de cultura espiritual, todo el sistema de derechos y obligaciones de cada ciudadano.

Aquí, en una forma semi-mística, semi-mitológica, se estableció claramente un hecho perfectamente real, el hecho de la dependencia de la actividad mental (y no sólo mental) del individuo respecto del sistema de cultura establecido antes de él y con total independencia de él, un

sistema a partir del cual la "vida espiritual" de cada individuo comienza y sigue su curso.

La cuestión de la relación de lo "ideal" con lo "sustancialmente material" se presentaba aquí como una cuestión de la relación de estas formas estables (patrones, estereotipos) de la cultura con el mundo de las "cosas individuales", que incluía no sólo las "cosas externas", sino también el cuerpo físico del propio ser humano.

De hecho, sólo aquí surgió la necesidad de definir claramente la categoría de "idealidad" en contraposición a la noción indiferenciada y vaga de "psique" en general, que podría interpretarse igualmente como una función totalmente corpórea del "alma" interpretada físicamente, sin importar a qué órgano se atribuya realmente esta función: corazón, hígado o cerebro. Por lo demás, la "idealidad" sigue siendo una etiqueta verbal superflua y completamente innecesaria para lo "psíquico". Esto es lo que era antes de Platón, el término "idea" se utilizaba, incluso por Demócrito, para designar una forma completamente sustancial, los contornos geométricos de una "cosa", un cuerpo, que se imprimía físicamente sobre el ser humano, en el cuerpo físico de sus ojos. Este uso, característico de la forma primitiva e ingenua del materialismo, obviamente no puede ser utilizado por el materialismo actual, que tiene en cuenta toda la complejidad de las relaciones entre la actividad mental individual y el "mundo de las cosas".

Por esta razón, en el vocabulario de la psicología materialista moderna (y no sólo en el de la filosofía) la categoría de "idealidad" o de "ideal" no define la actividad mental en general, sino sólo un determinado fenómeno relacionado, por supuesto, con la actividad mental, pero que de ningún modo se funde con ella.

«La idealidad caracteriza principalmente a la idea o a la imagen en la medida en que, objetivándose en palabras [entrando en el sistema de conocimiento socialmente

evolucionado que para el individuo es algo dado para él - E.V.I.], en la realidad objetiva, adquieren así una independencia relativa, separándose, por así decirlo, de la actividad mental del individuo», escribe el psicólogo soviético S. L. Rubinstein [*El ser y la conciencia*].

Sólo en esta interpretación la categoría de "idealidad" se convierte en una definición específicamente significativa de una determinada categoría de fenómenos, estableciendo la forma del proceso de reflexión de la realidad objetiva en la actividad mental, que es social y humana en su origen y esencia, en la conciencia social-humana, y deja de ser un sinónimo innecesario de la actividad mental en general.

En relación con la cita del libro de S. L. Rubinstein, sólo hay que observar que la imagen se objetiva no sólo en las palabras, sino que también puede entrar en el sistema de conocimiento socialmente evolucionado sin tener expresión verbal. La imagen se objetiviza igualmente (e incluso más directamente) en formas escultóricas, gráficas y plásticas y en la forma de las maneras rutinarias-rituales de tratar con las cosas y las personas, de modo que se expresa no sólo en palabras, en el habla y el lenguaje, sino también en dibujos, modelos y objetos simbólicos tales como escudos, estandartes, vestidos, utensilios, o como dinero, incluyendo monedas de oro y papel moneda, pagarés, bonos o billetes de crédito.

La "idealidad" en general es, en el lenguaje filosófico históricamente formado, una característica de las imágenes materialmente establecidas (objetivadas, materializadas, reificadas) de la cultura social humana, es decir, de los modos históricamente formados de la vida social humana, que enfrentan al individuo poseedor de la conciencia y la voluntad como si fuera una realidad objetiva especial "sobrenatural", como un objeto especial comparable con la realidad material y situado en un mismo plano espacial (y, por tanto, a menudo identificado con ella).

Por esta razón, en aras de la precisión terminológica, no tiene sentido aplicar esta definición a los estados mentales puramente individuales en un momento dado. Estos últimos, con todos sus caprichos y variaciones individualmente únicos, están determinados en efecto por las numerosas interconexiones de los más diversos factores hasta los estados transitorios del organismo y las características peculiares de sus reacciones bioquímicas (como la alergia o el daltonismo, por ejemplo), y, por tanto, pueden considerarse en el plano de la cultura social-humana como puramente accidentales.

Por eso encontramos a Kant hablando de la "idealidad del espacio y del tiempo", pero no de la "idealidad" de las sensaciones conscientes de peso, por ejemplo, en los músculos del brazo cuando uno lleva algo; de la "idealidad" de la cadena de causas y efectos, pero no de la idealidad del hecho de que una roca con el sol brillando sobre ella se calienta (aunque este hecho también se percibe conscientemente). En Kant la "idealidad" se convierte en sinónimo del "carácter trascendental" de las formas universales de la sensualidad y la razón, es decir, de los patrones de actividad cognitiva que son inherentes a todo "yo" y que, por tanto, tienen un carácter completamente impersonal y despliegan, además, una fuerza compulsiva en relación con cada "yo" separado ("empírico"). Por eso el espacio y el tiempo, la dependencia causal y la "belleza" son para Kant "ideales", pero no son estados mentales conectados con los estados físicos únicos y transitorios del cuerpo del individuo. Es cierto que, como hemos visto en el ejemplo de los "táleros", Kant no siempre se ciñe estrictamente a su terminología, aunque la razón de ello no es ciertamente el descuido (sería difícil reprocharle eso a Kant), sino más bien la argucia dialéctica de los problemas que plantea. Pero a pesar de la inestabilidad de la definición terminológica de las categorías, comienza a verse su contenido dialéctico objetivo, el mismo que la escuela

hegeliana proporciona con una definición mucho más adecuada. La cuestión es que Kant no pudo superar del todo la noción de comprender la "conciencia social" ("espíritu universal") como la conciencia individual muchas veces repetida.

En la filosofía hegeliana, sin embargo, el problema se planteó de una manera fundamentalmente diferente. El organismo social (la "cultura" del pueblo dado) no es en absoluto una abstracción que exprese la "igualdad" que puede descubrirse en la mentalidad de cada individuo, un "abstracto" inherente a cada individuo, el patrón "trascendentalmente psicológico" de la actividad vital individual. Las formas históricamente construidas y desarrolladas del "espíritu universal" ("el espíritu del pueblo", el "espíritu objetivo"), aunque Hegel las sigue entendiendo como ciertos patrones estables dentro de cuyo marco procede la actividad mental de cada individuo no son, sin embargo, consideradas por él como abstracciones formales, como "atributos" abstractamente universales inherentes a cada individuo, pero tomados por separado. Hegel (siguiendo a Rousseau con su distinción entre la "voluntad general" y la "voluntad universal") tiene plenamente en cuenta el hecho obvio de que en las diversas colisiones de "voluntades individuales" de diferente orientación nacen y se cristalizan ciertos resultados que nunca estuvieron contenidos en ninguna de ellas por separado, y que debido a esto la conciencia social como "entidad" no se construye, como si fueran ladrillos, a partir de la "igualdad" que se encuentra en cada una de sus "partes" (yoes individuales, conciencias individuales). Y es aquí donde se nos muestra el camino hacia la comprensión del hecho de que todos los patrones que Kant definió como formas de funcionamiento "trascendentalmente innatas" de la mentalidad individual, como "mecanismos internos" a priori inherentes a toda mentalidad, son en realidad formas de la autoconciencia del ser social

asimiladas desde fuera por el individuo (originalmente estas formas se le oponían como patrones "externos" del movimiento de la cultura independientes de su voluntad y conciencia). De esta forma se entiende el ser social como el "agregado de todas las relaciones sociales" históricamente desarrollado.

Son estas formas de organización de la actividad vital humana social (realizada colectivamente) las que existen antes, fuera y con total independencia de la mentalidad individual. De un modo u otro están materialmente establecidas en el lenguaje, en las costumbres y derechos ritualmente legitimados y, además, se organizan como "la organización de un Estado" con todos sus atributos materiales y órganos para la protección de las formas de vida tradicionales que se oponen al individuo (el cuerpo físico del individuo con su cerebro, hígado, corazón, manos y otros órganos). Son una entidad organizada "en sí y para sí", algo ideal dentro de la cual todas las cosas individuales adquieren un significado diferente y desempeñan un papel distinto del que habían desempeñado "como tales", es decir, fuera de esta entidad. Por esta razón, la definición "ideal" de cualquier cosa, o la definición de cualquier cosa como un momento de "desaparición" en el movimiento del "mundo ideal", coincide en Hegel con el papel y el significado de esta cosa en la cultura humana social, en el contexto de la actividad vital humana socialmente organizada, y no en la conciencia individual, que aquí se considera como algo derivado del "espíritu universal".

Se apreciará fácilmente lo mucho más amplio y profundo que es este planteamiento de la cuestión en comparación con cualquier concepción que designe como "ideal" todo lo que está "en la conciencia del individuo", y como "material" o "real", todo lo que está fuera de esta, todo aquello de lo que el individuo dado no es consciente, aunque este "todo" sí existe en la realidad, y traza así entre

lo "ideal" y lo "real" una línea divisoria fundamental que los convierte en "mundos diferentes" que no tienen "nada en común" entre sí. Es evidente que, dada tal división y delimitación metafísica, lo "ideal" y lo "material" no pueden ni deben considerarse como opuestos. Aquí son "diferentes", y eso es todo.

Hegel parte del hecho bastante obvio de que para la conciencia del individuo lo "real" e incluso lo "burdamente material" -ciertamente no lo "ideal"- es al principio toda la grandiosa cultura espiritual materialmente establecida del género humano, dentro de la cual y por cuya asimilación este individuo despierta a la "autoconciencia". Es esto lo que enfrenta al individuo con el pensamiento de las generaciones precedentes realizado ("reificado", "objetivado", "alienado") en "materia" sensiblemente perceptible - en el lenguaje y en las imágenes visualmente perceptibles, en los libros y las estatuas, en la madera y el bronce, en la forma de los lugares de culto y los instrumentos de trabajo, en los diseños de las máquinas y los edificios estatales, en los patrones de los sistemas científicos y morales, etc. Todos estos objetos son en su existencia, en su "ser actual", sustanciales, "materiales", pero en su esencia, en su origen son "ideales", porque "encarnan" el pensamiento colectivo de los pueblos, el "espíritu universal" de la humanidad.

En otras palabras, Hegel incluye en el concepto de "ideal" todo lo que otro representante del idealismo en la filosofía (es cierto que nunca se reconoció como "idealista") -A. A. Bogdanov- designó un siglo después como "experiencia socialmente organizada" con sus patrones, normas, estereotipos y "algoritmos" estables e históricamente cristalizados. El rasgo que tienen en común Hegel y Bogdanov (como "idealistas") es la noción de que este mundo de la "experiencia socialmente organizada" es para el individuo el único "objeto" que "asimila" y "conoce", el único objeto con el que tiene algún trato.

Pero el mundo que existe antes, fuera e independientemente de la conciencia y de la voluntad en general (es decir, no sólo de la conciencia y de la voluntad del individuo, sino también de la conciencia social y de la "voluntad" socialmente organizada), el mundo como tal, sólo es tenido en cuenta por esta concepción en la medida en que encuentra expresión en las formas universales de la conciencia y de la voluntad, en la medida en que ya está "idealizado", ya está asimilado en la "experiencia", ya se presenta en los modelos y formas de esta "experiencia", ya está incluido en ella.

Gracias a este giro del pensamiento, que caracteriza al idealismo en general (ya sea platónico, berkeleano, hegeliano o el popperiano), el mundo material real, que existe antes, fuera y con total independencia de la "experiencia" y antes de ser expresado en las formas de esta "experiencia" (incluido el lenguaje) queda totalmente eliminado del campo de visión, y lo que empieza a figurar bajo la denominación de "mundo real" es un mundo ya "idealizado", un mundo ya asimilado por las personas, un mundo ya configurado por su actividad, el mundo tal y como las personas lo conocen, tal y como se presenta en las formas existentes de su cultura. Un mundo ya expresado (presentado) en las formas de la experiencia humana existente. Y este mundo se declara como el único mundo del que se puede decir algo.

Este secreto del idealismo se muestra de forma transparente en la discusión de Hegel sobre la "idealidad" de los fenómenos naturales, en su presentación de la naturaleza como un ser "ideal" en sí mismo. Lo que tiene que decir sobre ciertos fenómenos naturales es su descripción en los conceptos y términos de la física de su tiempo: «...porque las masas se empujan y aplastan unas a otras y no hay vacío entre ellas, sólo en este contacto comienza la idealidad de la materia en general, y es interesante ver cómo surge este carácter intrínseco de la

materia, pues en general siempre es interesante ver la realización de un concepto». Aquí Hegel no habla en absoluto de la naturaleza tal como es, sino de la naturaleza tal como se presenta (se describe) en el sistema de una teoría física definida, en el sistema de sus definiciones establecidas por su "lenguaje" históricamente formado.

Es este hecho, por cierto, el que explica la persistente supervivencia de tales "sustituciones semánticas"; en efecto, cuando hablamos de la naturaleza, estamos obligados a hacer uso del lenguaje disponible de la ciencia natural, el "lenguaje de la ciencia" con sus "significados" establecidos y generalmente entendidos. Es esto, concretamente, lo que constituye la base de los argumentos del positivismo lógico, que identifica conscientemente la "naturaleza" con el "lenguaje" en el que la gente habla y escribe sobre la naturaleza.

Se apreciará que la principal dificultad y, por tanto, el principal problema de la filosofía no es distinguir y contraponer todo lo que está "en la conciencia del individuo" a todo lo que está fuera de esta conciencia individual (esto casi nunca es difícil de hacer), sino delimitar el mundo de las nociones colectivamente reconocidas, es decir, todo el mundo socialmente organizado de la cultura intelectual con todos sus patrones universales estables y materialmente establecidos, y el mundo real tal y como existe fuera y aparte de su expresión en estas formas de "experiencia" socialmente legitimadas.

Es aquí y sólo aquí donde la distinción entre lo "ideal" y lo "real" ("material") adquiere un significado científico serio, porque en la práctica ambos suelen confundirse. Señalar el hecho de que la cosa y la forma de la cosa existen fuera de la conciencia individual y no dependen de la voluntad individual sigue sin resolver el problema de su objetividad en su sentido plenamente materialista. Y a la inversa, todo lo que la gente no conoce, no es consciente o no percibe como las formas de las cosas externas de

ninguna manera tiene que ser invención, juego de la imaginación, una noción que existe meramente en la cabeza del ser humano. Es por ello que la "persona sensata", a cuya forma de pensar apela Kant con su ejemplo de los táleros, se engaña más a menudo que otras personas al tomar las nociones colectivamente reconocidas por la realidad objetiva, y la realidad objetiva revelada por la investigación científica por la invención subjetiva que sólo existe en la cabeza de los "teóricos". Es la "persona sensata", que observa diariamente la salida del sol por el Este y su puesta por el Oeste, la que protesta porque el sistema de Copérnico es una invención que contradice los "hechos evidentes". Y exactamente de la misma manera, la persona corriente, arrastrada a la órbita de las relaciones mercancía-dinero, considera el dinero como una cosa perfectamente material, y el valor, que de hecho encuentra su expresión externa en el dinero, como una mera abstracción que sólo existe en la cabeza de los teóricos, sólo "idealmente".

Por ello, el materialismo consecuente, ante este tipo de situación, no podía definir lo "ideal" como lo que existe en la conciencia del individuo, y lo "material" como lo que existe fuera de esta conciencia, como la forma percibida sensorialmente de la cosa externa, como una forma corpórea real. La frontera entre ambos, entre lo "material" y lo "ideal", entre la "cosa en sí" y su representación en la conciencia social no podía transitar esta línea porque, si lo hiciera, el materialismo estaría completamente desamparado frente a la dialéctica que Hegel había descubierto en las relaciones entre lo "material" y lo "ideal" (en particular, en los fenómenos de fetichismo de todo tipo, desde el de la religión hasta el de la mercancía, y además, el fetichismo de las palabras, del lenguaje, de los símbolos y de los signos).

Es un hecho que, al igual que el icono o la moneda de oro, toda palabra (término o combinación de términos) es

ante todo una "cosa" que existe fuera de la conciencia del individuo, posee propiedades corporales perfectamente reales y es percibida sensorialmente. Según la antigua clasificación aceptada por todos, incluido Kant, las palabras entran claramente en la categoría de lo "material" con tanta justificación como las piedras o las flores, el pan o una botella de vino, la guillotina o la imprenta. Seguramente entonces, en contraste con estas cosas, lo que llamamos "ideal" es su imagen subjetiva en la cabeza del individuo, en la conciencia individual.

Pero aquí nos enfrentamos inmediatamente a lo engañoso de esta distinción, que está plenamente prevista por la escuela hegeliana y su concepción de la "materialización", la "alienación", la "cosificación" de las nociones universales. Como resultado de este proceso que tiene lugar "a espaldas de la conciencia individual", el individuo se enfrenta como "cosa externa" a la representación general (es decir, colectivamente reconocida), que no tiene absolutamente nada en común con la forma corporal percibida sensorialmente en la que se "representa".

Por ejemplo, el nombre "Pedro" es, en su forma corporal percibida sensorialmente, absolutamente distinto del Pedro real, de la persona a la que designa, o de la imagen sensorialmente representada de Pedro que otras personas tienen de él. La relación es la misma entre la moneda de oro y los bienes que se pueden comprar con ella, bienes (mercancías), cuyo representante universal es la moneda o (más tarde) el billete de banco. La moneda no se representa a sí misma, sino a "otro", en el mismo sentido en que un diplomático no representa a su propia persona, sino a su país, que le ha autorizado a hacerlo. Lo mismo puede decirse de la palabra, el símbolo o signo verbal, o cualquier combinación de tales signos y el patrón sintáctico de esta combinación.

Esta relación de representación es una relación en la que una cosa percibida sensorialmente desempeña el papel o la función de representante de otra cosa, y, para ser más precisos, de la naturaleza universal de esa otra cosa, es decir, de algo "otro" que en términos sensoriales y corporales es muy distinto de ella, y fue esta relación la que en la tradición terminológica hegeliana adquirió el título de "idealidad".

En *El Capital*, Marx utiliza conscientemente el término "ideal" en este sentido formal que le dio Hegel, y no en el sentido en que lo utilizaba toda la tradición prehegeliana, incluido Kant, aunque la interpretación filosófico-teórica de la gama de fenómenos que en ambos casos se designa igualmente como "ideal" es diametralmente opuesta a su interpretación hegeliana. El significado del término "ideal" en Marx y en Hegel es el mismo, pero los conceptos, es decir, las formas de entender este "mismo" significado, son profundamente diferentes. Al fin y al cabo, la palabra "concepto" en la lógica interpretada dialécticamente es un sinónimo de comprensión de la esencia de la materia, de la esencia de los fenómenos que sólo se esbozan con un término determinado; no es en absoluto un sinónimo del "significado del término", que puede interpretarse formalmente como la suma-total de "atributos" de los fenómenos a los que se aplica el término.

Por esta razón, Marx, como todo auténtico teórico, prefirió no cambiar los "significados de los términos" históricamente formados, la nomenclatura establecida de los fenómenos, sino que, haciendo un uso estricto y riguroso de ella, propuso una comprensión muy diferente de estos fenómenos que era en realidad lo contrario de la comprensión tradicional.

En *El Capital*, al analizar el dinero -esa categoría familiar y a la vez misteriosa de los fenómenos sociales- Marx describe como "ideal" nada más y nada menos que la

forma-valor de los productos del trabajo en general (die Wertform überhaupt).

Así, el lector para el que el término "ideal" es sinónimo de "inmanente en la conciencia", "existente sólo en la conciencia", "sólo en las ideas de la gente", sólo en su "imaginación", malinterpretará la idea expresada por Marx, porque en este caso resulta que incluso el capital -que no es otra cosa que una forma-valor de la organización de las fuerzas productivas, una forma del funcionamiento de los medios de producción- también existe sólo en la conciencia, sólo en la imaginación subjetiva de la gente, y "no en la realidad".

Evidentemente, sólo un seguidor de Berkeley podría pensar de esta manera, pero en ningún caso podría hacerlo un materialista.

Según Marx, la idealidad de la forma del valor no consiste, por supuesto, en que esta forma represente un fenómeno mental que sólo existe en el cerebro del propietario de la mercancía o del teórico, sino en que la forma corporal palpable de la cosa (por ejemplo, un abrigo) es sólo una forma de expresión de una "cosa" muy diferente (el lino, como valor) con la que no tiene nada en común. El valor del lino está representado, expresado, "encarnado" en la forma de un abrigo, y la forma del abrigo es la "forma ideal o representada" del valor del lino.

«Como valor de uso, el lino es algo palpablemente diferente del abrigo; como valor, es lo mismo que el abrigo, y ahora tiene la apariencia de un abrigo. Así, el lino adquiere una forma-valor diferente de su forma física. El hecho de que sea valor se pone de manifiesto por su igualdad con el abrigo, al igual que la naturaleza de oveja de un cristiano se muestra en su semejanza con el Cordero de Dios». [*El Capital*, Vol. I, p. 58.]

Se trata de una relación completamente objetiva, dentro de la cual la «forma corporal de la mercancía B se convierte en la forma-valor de la mercancía A, o el cuerpo de la

mercancía B actúa como espejo del valor de la mercancía A», [*El Capital*, Vol. I, p. 59.]. El representante autorizado de su naturaleza "valor", de la "sustancia", se "encarna" tanto aquí como allí.

Por ello, la forma del valor o valor-forma es ideal, es decir, es algo muy diferente de la forma palpable de la cosa en la que se representa, se expresa, se "encarna", se "aliena".

¿Qué es este "otro", esta diferencia, que se expresa o representa aquí? ¿La conciencia de las personas? ¿Su voluntad? En absoluto. Por el contrario, tanto la voluntad como la conciencia están determinadas por esta forma ideal objetiva, y lo que expresa, "representa", es una relación social definida entre personas que a sus ojos asume la forma fantástica de una relación entre cosas.

En otras palabras, lo que se "representa" aquí como una cosa es la forma de la actividad de las personas, la forma de la actividad vital que realizan juntas, que ha tomado forma "a espaldas de la conciencia" y se establece materialmente en la forma de la relación entre cosas descrita anteriormente. Esto y sólo esto crea la idealidad de tal "cosa", su carácter sensual-supersensual.

Aquí la forma ideal se opone realmente a la conciencia individual y a la voluntad individual como forma de la cosa externa (recordemos los táleros de Kant) y es necesariamente percibida precisamente como la forma de la cosa externa, no como su forma palpable sino como la forma de otra cosa igualmente palpable que representa, expresa, encarna. De esta forma se diferencia, sin embargo, de la corporeidad palpable de ambas cosas, no teniendo nada en común con su naturaleza física sensiblemente perceptible. Lo que se encarna y "representa" aquí es una forma definida de trabajo, una forma definida de actividad objetiva humana, es decir, la transformación de la naturaleza por el ser social.

Es aquí donde encontramos la respuesta al enigma de la "idealidad". La idealidad, según Marx, no es otra cosa que la forma de la actividad humana social representada en la cosa. O, a la inversa, la forma de la actividad humana representada como cosa, como objeto.

La "idealidad" es una especie de sello impreso en la sustancia de la naturaleza por la actividad social de la vida humana, una forma del funcionamiento de la cosa física en el proceso de esta actividad. Así pues, todas las cosas que intervienen en el proceso social adquieren una nueva "forma de existencia" que no está incluida en su naturaleza física y que difiere completamente de ella: su forma ideal.

Por tanto, no puede hablarse de "idealidad" allí donde no hay personas que produzcan y reproduzcan socialmente su vida material, es decir, individuos que trabajen colectivamente y que posean necesariamente conciencia y voluntad. Pero esto no significa que la "idealidad de las cosas" sea un producto de su voluntad consciente, que sea "inmanente a la conciencia" y que exista sólo en la conciencia. Al contrario, la conciencia y la voluntad del individuo son funciones de la idealidad de las cosas, de su idealidad comprendida y consciente.

La idealidad, entonces, tiene una naturaleza y un origen puramente sociales. Es la forma de una cosa, pero está fuera de esta cosa, y en la actividad del ser humano como forma de esta actividad. O, a la inversa, es la forma de la actividad de una persona pero estando fuera de esta persona, como forma de la cosa. He aquí, pues, la clave de todo el misterio que ha servido de base real a todo tipo de construcciones y concepciones idealistas tanto del ser humano como de un mundo más allá de este, desde Platón hasta Carnap y Popper. La "idealidad" se escapa constantemente, se escapa de la fijación teórica metafísicamente unívoca. En cuanto se fija como "forma de la cosa", comienza a burlarse del teórico con su "inmaterialidad", su carácter "funcional" y aparece sólo

como una forma de "pura actividad". En cambio, en cuanto se intenta fijarla "en sí", como purificada de todas las huellas de la corporeidad palpable, resulta que este intento está fundamentalmente condenado al fracaso, ya que después de tal purificación no habrá más que un vacío fantasmal, un vacío indefinible.

Y, en efecto, como muy bien comprendió Hegel, es absurdo hablar de una "actividad" que no se realiza en nada definido, que no se "encarna" en algo corpóreo, aunque sólo sea en palabras, en el habla, en el lenguaje. Si tal "actividad" existe, no puede ser en realidad sino sólo en posibilidad, sólo en potencia, y, por tanto, no como actividad sino como su contrario, como inactividad, como ausencia de actividad.

Así, según Hegel, el "espíritu", como algo ideal, como algo opuesto al mundo de las formas corporalmente establecidas, no puede "reflexionar" en absoluto (es decir, tomar conciencia de las formas de su propia estructura) si no se opone preliminarmente "a sí mismo", como "objeto", como cosa que difiere de sí mismo.

Al hablar de la forma-valor como forma ideal de una cosa, Marx no utiliza en absoluto por casualidad la comparación del espejo: «en cierto modo, ocurre con el ser humano como con las mercancías. Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni como un filósofo fichteano al que le basta con el 'yo soy yo', el ser humano primero se ve y se reconoce en otros seres humanos. Pedro sólo establece su propia identidad como ser humano comparándose primero con Pablo como semejante. Y así, Pablo, tal y como está en su personalidad paulina, se convierte para Pedro en el tipo del género humano» [*El Capital*, Vol. I, p. 59.].

Aquí Marx indica claramente el paralelismo entre su teoría de la "idealidad" de la forma-valor y la comprensión de Hegel de la "idealidad", que tiene en cuenta la dialéctica del surgimiento de la autoconciencia colectiva del género

humano. Sí, Hegel comprendió la situación de manera mucho más amplia y profunda que este "filósofo fichteano"; estableció el hecho de que el "espíritu", antes de poder examinarse a sí mismo, debe desprenderse de su pureza inmaculada y de su naturaleza fantasmal, y debe convertirse él mismo en un objeto y en la forma de este objeto oponerse a sí mismo. Primero en forma de palabra, en forma de "encarnación" verbal, y luego en forma de instrumentos de trabajo, estatuas, máquinas, armas, iglesias, fábricas, constituciones y estados, en forma del grandioso "cuerpo inorgánico del ser humano", en forma del cuerpo sensiblemente perceptible de la civilización que para él sólo sirve de cristal en el que puede examinarse a sí mismo, su "otro ser", y conocer a través de este examen su propia "pura idealidad", entendiéndose a sí mismo como "pura actividad". Hegel se dio cuenta perfectamente de que la idealidad como "actividad pura" no se da directamente ni puede darse "como tal", inmediatamente en toda su pureza y perfección imperturbable; sólo puede conocerse a través del análisis de sus "encarnaciones", a través de su reflejo en el cristal de la realidad palpable, en el cristal del sistema de cosas (sus formas y relaciones) creado por la actividad del "espíritu puro". Por sus frutos los conoceréis, y no puede ser de otro modo.

Las formas ideales del mundo son, según Hegel, formas de actividad realizadas en algún material. Si no se realizan en algún material palpable, permanecen invisibles y desconocidas para el propio espíritu activo, el espíritu no puede tomar conciencia de ellas. Para poder examinarlas deben ser "reificadas", es decir, convertidas en formas y relaciones de las cosas. Sólo en este caso la idealidad existe, posee un ser presente; sólo existe como forma de actividad reificada y reificable, una forma de actividad que se ha convertido y se está convirtiendo en la forma de un objeto, una cosa palpable fuera de la conciencia. Y en ningún caso existe como patrón trascendental-psicológico de la

conciencia, como un patrón interno del "yo", distinguiéndose de sí mismo dentro de sí mismo, como resultó con el "filósofo fichteano".

Como patrón interno de la actividad de la conciencia, como patrón "inmanente en la conciencia", la idealidad sólo puede tener una existencia ilusoria, sólo fantasmal. Sólo se vuelve real en el curso de su cosificación, objetivación (y desobjetivación), alienación y sublimación de la alienación. Es evidente que esta interpretación es mucho más razonable y realista que la de Kant y Fichte. Abarcaba la dialéctica real del desarrollo de la "autoconciencia" de las personas, abarcaba las fases y metamorfosis reales en cuya sucesión sólo existe la "idealidad" del mundo.

Por esta razón, Marx se une a Hegel en lo que respecta a la terminología, y no a Kant o Fichte, que intentaron resolver el problema de la "idealidad" (es decir, de la actividad) permaneciendo "dentro de la conciencia", sin aventurarse en el mundo corpóreo externo sensiblemente perceptible, el mundo de las formas y relaciones palpables de las cosas.

Esta definición hegeliana del término "idealidad" recogía toda la gama de fenómenos dentro de los cuales el "ideal", entendido como la forma corporalmente encarnada de la actividad del ser social, existe realmente.

Sin la comprensión de esta circunstancia sería totalmente imposible comprender los milagros realizados ante los ojos del ser humano por la comodidad, la forma mercantil del producto, particularmente en su forma monetaria, en la forma de los notorios "táleros reales", "rublos reales" o "dólares reales", cosas que, en cuanto tenemos la más mínima comprensión teórica de ellas, inmediatamente resultan no ser "reales" en absoluto, sino "ideales" hasta la médula, cosas cuya categoría incluye sin ambigüedad las palabras, las unidades del lenguaje, y muchas otras "cosas". Cosas que, siendo totalmente

"materiales", formaciones palpables, adquieren todo su "sentido" (función y papel) del "espíritu" e incluso le deben su existencia corporal específica. Fuera del espíritu y sin él no puede haber ni siquiera palabras, sólo hay una vibración del aire.

El misterio de esta categoría de "cosas", el secreto de su "idealidad", su carácter sensual-supersensual fue revelado por primera vez por Marx en el curso de su análisis de la forma mercancía (valor) del producto.

Marx caracteriza la forma mercancía como una forma que es i d e a l, es decir, como una forma que no tiene absolutamente nada en común con la forma real palpable del cuerpo en el que se representa (es decir, se expresa, se materializa, se reifica, se enajena, se realiza), y mediante la cual "existe", posee el "ser presente".

Es "ideal" porque no incluye ni un átomo de la sustancia del cuerpo en el que está representado, porque es la forma de otro cuerpo. Y este otro cuerpo no está presente aquí de forma corporal, materialmente, sino una vez más sólo "idealmente", sin que haya ni un solo átomo de su sustancia. El análisis químico de una moneda de oro no revelará ni una sola molécula de betún, y viceversa. Sin embargo, una moneda de oro representa (expresa) el valor de cien latas de betún precisamente por su peso y su brillo. Y, por supuesto, este acto de representación se realiza no en la conciencia del vendedor de betún, sino fuera de su conciencia en cualquier "sentido" de esta palabra, fuera de su cabeza, en el espacio del mercado, y sin que tenga la más mínima sospecha de la naturaleza misteriosa de la forma del dinero y de la esencia del precio del betún. Todo el mundo puede gastar dinero sin saber lo que es el dinero.

Por esta misma razón, la persona que utiliza con confianza su lengua materna para expresar las circunstancias más sutiles y complejas de la vida, se encuentra en una posición muy difícil si toma conciencia de la relación entre el "signo" y el "significado". La

conciencia que puede derivar de los estudios lingüísticos en el estado actual de la ciencia de la lingüística es más probable que lo coloque en la posición del ciempiés que fue lo suficientemente imprudente como para preguntarse de qué pie se levanta. Y toda la dificultad que tanto ha molestado a la filosofía reside en el hecho de que las "formas ideales", como la forma-valor, la forma de pensamiento o la forma sintáctica, siempre han surgido, tomado forma y se han desarrollado, convertido en algo objetivo, completamente independiente de la conciencia de cualquiera, en el curso de procesos que no ocurren en absoluto en la "cabeza", sino definitivamente fuera de ella -aunque no sin su participación.

Si las cosas fueran diferentes, el "idealismo" de Platón y Hegel sería, en efecto, una aberración extrañísima, muy indigna de mentes de tal calibre y de tal influencia. La objetividad de la "forma ideal" no es una fantasía de Platón o de Hegel sino un hecho indiscutible y obstinado. Un hecho por el cual pensadores tan impresionantes como Aristóteles, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel y Einstein, por no hablar de miles de espíritus menores, se devanaron los sesos a lo largo de los siglos.

El "idealismo" no es la consecuencia de un error elemental cometido por un ingenuo escolar que vio un terrible fantasma que no existía. El idealismo es una afirmación completamente sobria de la objetividad de la forma ideal, es decir, del hecho de su existencia en el espacio de la cultura humana independientemente de la voluntad y la conciencia de los individuos -una afirmación que, sin embargo, quedó sin una explicación científica adecuada.

Esta afirmación del hecho sin su explicación científica materialista es lo que es el idealismo. En el caso que nos ocupa, el materialismo consiste precisamente en la explicación científica de este hecho y no en ignorarlo. Formalmente este hecho se ve tal como lo describieron los

pensadores de la "línea platónica": una forma de movimiento de los cuerpos físicamente palpables que es objetiva a pesar de su evidente incorporeidad. Una forma incorpórea que controla el destino de las formas enteramente corpóreas, determinando si han de ser o no una forma, como un "alma" de las cosas sin carne y, sin embargo, todopoderosa. Una forma que se conserva en las más diversas encarnaciones corpóreas y que no coincide con una sola de ellas. Una forma de la que no se puede decir d ó n d e e x a c t a m e n t e "existe".

Una comprensión completamente racional y no mística de lo "ideal" (como "forma ideal" del mundo real, sustancialmente material) fue desarrollada en forma general por Marx en el curso de su dominio crítico constructivo de la concepción hegeliana de la idealidad, y particularizada (como solución a la cuestión de la forma del valor) a través de su crítica a la economía política, es decir, de la teoría clásica del trabajo del valor. La idealidad de la forma-valor es un caso típico y característico de la idealidad en general, y su concepción por parte de Marx sirve como ilustración concreta de todas las ventajas de la visión materialista dialéctica de la idealidad, del "ideal".

La forma-valor se entiende en *El Capital* precisamente como la forma reificada (representada como, o "representando", la cosa, la relación de las cosas) de la actividad de la vida humana social. Directamente se nos presenta como la encarnación "físicamente palpable" de algo "otro", pero este "otro" no puede ser una materia físicamente palpable.

La única alternativa, al parecer, es suponer algún tipo de sustancia sin cuerpo, algún tipo de "sustancia insustancial". Y la filosofía clásica propuso aquí una solución bastante lógica: tal "sustancia" extraña sólo puede ser actividad, "pura actividad", "pura actividad creadora de formas". Pero en el ámbito de la actividad económica esta sustancia se descodificó, naturalmente, como trabajo,

como trabajo físico del ser humano que transforma el cuerpo físico de la naturaleza, mientras que el "valor" se convirtió en trabajo realizado, en el acto "encarnado" del trabajo.

Así pues, fue precisamente en la economía política donde el pensamiento científico dio su primer paso decisivo para descubrir la esencia de la "idealidad". Ya Smith y Ricardo, hombres bastante alejados de la filosofía, percibieron claramente la "sustancia" de las misteriosas definiciones del valor en el trabajo.

Sin embargo, el valor, aunque entendido desde el punto de vista de su "sustancia", seguía siendo un misterio en cuanto a su "forma". La teoría clásica del valor no podía explicar por qué esta sustancia se expresaba como lo hacía y no de otra manera. Por cierto, la tradición burguesa clásica no estaba especialmente interesada en esta cuestión. Y Marx demostró claramente la razón de su indiferencia hacia el tema. En cualquier caso, la deducción de la forma del valor a partir de su "sustancia" seguía siendo una tarea insuperable para la ciencia burguesa. La idealidad de esta forma seguía siendo tan misteriosa y mística como siempre.

Sin embargo, como los teóricos se encontraron en confrontación directa con las misteriosas propiedades -físicamente impalpables- de esta forma, recurrieron una y otra vez a las conocidas formas de interpretar la "idealidad". De ahí la idea de la existencia de "átomos ideales de valor", que recordaban mucho a las mónadas de Leibniz, los cuantos inmateriales e inextensos de la "sustancia espiritual".

A Marx, como economista, le ayudó el hecho de que sabía mucho más de filosofía que Smith y Ricardo.

Fue cuando vio en la concepción fichteana-hegeliana de la idealidad como "pura actividad" una descripción abstractamente mistificadora del trabajo real y físicamente palpable del ser social, el proceso de la transformación

física de la naturaleza física realizado por el cuerpo físico del ser humano, cuando obtuvo la clave teórica del enigma de la idealidad de la forma-valor.

El valor de una cosa se presentó como el trabajo humano reificado y, por tanto, la forma de valor no resultó ser otra cosa que la forma reificada de este trabajo, una forma de la actividad vital humana.

Y el hecho de que ésta no sea en absoluto la forma de la cosa tal como es (es decir, la cosa en su determinación natural), sino una forma del trabajo humano social o de la actividad creadora de formas del ser social encarnada en la sustancia de la naturaleza, fue lo que proporcionó la solución al enigma de la idealidad. La forma ideal de una cosa no es la forma de la cosa "en sí misma", sino una forma de la actividad de la vida humana social considerada como la forma de una cosa.

Y puesto que en sus etapas desarrolladas la actividad vital humana tiene siempre un carácter intencional, es decir, conscientemente querido, la "idealidad" se presenta como una forma de conciencia y voluntad, como la ley que guía la conciencia y la voluntad del ser humano, como el patrón objetivamente obligatorio de la actividad conscientemente querida. Por eso resulta tan fácil presentar el "ideal" exclusivamente como una forma de conciencia y autoconciencia, exclusivamente como el patrón "trascendental" de la psique y de la voluntad que realiza este patrón.

Y si esto es así, la concepción platónico-hegeliana de la "idealidad" comienza a aparecer como una mera proyección inadmisible de las formas de conciencia y voluntad (formas de pensamiento) sobre el "mundo externo". Y la "crítica" a Hegel se reduce a reproches por haber "ontologizado", "hipostasiado" las formas puramente subjetivas de la actividad mental humana. Esto lleva a la conclusión bastante lógica de que todas las categorías del pensamiento ("cantidad", "medida",

"necesidad", "esencia", etc.) son sólo "ideales", es decir, sólo patrones trascendentales-psicológicos de la actividad del sujeto y nada más.

Marx, por supuesto, tenía una concepción muy diferente. Para él, todas las categorías lógicas sin excepción son sólo las formas idealizadas (es decir, convertidas en formas de la actividad de la vida humana, actividad que es primordialmente externa y sensualmente objetiva, por tanto también "espiritual"), formas universales de existencia de la realidad objetiva, del mundo externo. Y, desde luego, no son proyecciones de las formas del mundo mental sobre el "mundo físico". Una concepción, como puede verse fácilmente, que es justo la inversa en la secuencia de su "deducción teórica".

Esta interpretación de la "idealidad" se basa en Marx, sobre todo, en la comprensión materialista de la naturaleza específica de la relación social humana con el mundo (y la diferencia fundamental entre ésta y la relación de los animales con el mundo, la relación puramente biológica): «El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es su actividad vital. El ser humano hace de su actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia» [Marx, *Manuscritos,* 1844].

Esto significa que la actividad del animal se dirige únicamente a los objetos externos. La actividad del ser humano, en cambio, se dirige no sólo sobre ellos, sino también sobre sus propias formas de actividad vital. Es una actividad dirigida sobre sí misma, lo que la filosofía clásica alemana presentaba como la característica específica del "espíritu", como "reflexión", como "autoconciencia".

En el pasaje citado de uno de los primeros trabajos de Marx, éste no subraya suficientemente el detalle fundamentalmente importante que distingue su posición de la interpretación fichteana-hegeliana de la "reflexión" (la relación con uno mismo como con "otro"). En vista de ello, el pasaje puede entenderse como que el ser humano

adquiere un nuevo y segundo plano de actividad vital precisamente porque posee conciencia y voluntad, que el animal no posee.

Pero esto es justo lo contrario. La conciencia y la voluntad aparecen en el ser humano sólo porque ya posee un plano especial de actividad vital que está ausente en el mundo animal - actividad dirigida al dominio de formas de actividad vital que son específicamente sociales, puramente sociales en su origen y esencia, y, por lo tanto, no codificadas biológicamente en él.

El animal que acaba de nacer se enfrenta al mundo exterior. Las formas de su actividad vital son innatas junto con la morfología de su cuerpo y no tiene que realizar ninguna actividad especial para "dominarlas". Sólo necesita ejercer las formas de comportamiento codificadas en él. El desarrollo consiste únicamente en el desarrollo de los instintos, de las reacciones congénitas ante las cosas y las situaciones. El entorno se limita a corregir este desarrollo.

El ser humano es un caso muy diferente. El niño que acaba de nacer se enfrenta, fuera de sí mismo, no sólo al mundo exterior sino también a un sistema cultural muy complejo, que le exige "modos de comportamiento" para los que genéticamente (morfológicamente) "no hay código" en su cuerpo. No se trata de ajustar patrones de comportamiento ya elaborados, sino de asimilar modos de actividad vital que no guardan ninguna relación con las formas biológicamente necesarias de las reacciones de su organismo ante las cosas y las situaciones.

Esto se aplica incluso a los "actos de comportamiento" directamente relacionados con la satisfacción de necesidades biológicamente innatas: la necesidad de comida está biológicamente codificada en el ser humano, pero la necesidad de comerla con la ayuda de un plato, un cuchillo, un tenedor y una cuchara, sentado en una silla, en una mesa, etc., no es más congénita en él que las formas sintácticas de la lengua en la que aprende a hablar. En

relación con la morfología del cuerpo humano, éstas son tan pura y externamente convencionales como las reglas del ajedrez.

Son puras formas del mundo externo (que existe fuera del cuerpo individual), formas de la organización de este mundo, que todavía tiene que convertir en las formas de su actividad vital individual, en los patrones y modos de su actividad, para llegar a ser simplemente humano.

Y es este mundo de las formas de la actividad vital humana social el que se enfrenta al niño recién nacido (para ser más exactos, al organismo biológico de la especie Homo Sapiens) como la objetividad a la que está obligado a adaptar todo su "comportamiento", todas las funciones de su cuerpo orgánico, como el objeto hacia cuya asimilación sus mayores guían toda su actividad.

La existencia de este objeto específicamente humano - el mundo de las cosas creadas por el ser humano para el ser humano, y, por tanto, las cosas cuyas formas son formas reificadas de la actividad humana (trabajo), y ciertamente no las formas naturalmente inherentes a ellas- es la condición para la existencia de la conciencia y la voluntad. Y ciertamente no a la inversa, no son la conciencia y la voluntad la condición y el requisito para la existencia de este objeto único, y mucho menos su "causa".

La conciencia y la voluntad que surgen en la mente del individuo humano son la consecuencia directa del hecho de que lo que se le presenta como objeto de su actividad vital no es la naturaleza como tal, sino la naturaleza transformada por el trabajo de las generaciones anteriores, modelada por el trabajo humano, la naturaleza en las formas de la actividad vital humana.

La conciencia y la voluntad se convierten en formas necesarias de actividad mental sólo cuando el individuo se ve obligado a controlar su propio cuerpo orgánico en respuesta, no a las exigencias orgánicas (naturales) de este cuerpo, sino a las exigencias presentadas desde el exterior,

por las "reglas" aceptadas en la sociedad en la que ha nacido. Sólo en estas condiciones el individuo se ve obligado a distinguirse de su propio cuerpo orgánico. Estas reglas no se le transmiten por nacimiento, a través de sus "genes". Se le imponen desde el exterior, dictadas por la cultura y no por la naturaleza.

Sólo aquí aparece la relación con uno mismo como representante único de "otro", una relación desconocida para los animales. El individuo humano está obligado a subordinar sus propias acciones a ciertas "reglas" y "patrones" que tiene que asimilar como un objeto especial para convertirlos en reglas y patrones de la actividad vital de su propio cuerpo.

Al principio se enfrentan a él como un objeto externo, como las formas y relaciones de las cosas creadas y recreadas por el trabajo humano. Al dominar los objetos de la naturaleza en las formas creadas y recreadas por el trabajo humano, el individuo se convierte por primera vez en un ser humano, se convierte en un representante de la "Humanidad", mientras que antes era simplemente un representante de una especie biológica.

La existencia de este legado puramente social de formas de actividad vital, es decir, un legado de formas que no se transmiten de ninguna manera a través de los genes, a través de la morfología del cuerpo orgánico, sino sólo a través de la educación, sólo a través de la asimilación de la cultura disponible, sólo a través de un proceso en el curso del cual el cuerpo orgánico del individuo se transforma en un representante de la h u m a n i d a d (es decir, todo el agregado específico de personas conectadas por los lazos de las relaciones sociales). Es sólo la existencia de esta relación específica la que hace surgir la conciencia y la voluntad como formas específicamente humanas de actividad mental.

La conciencia sólo surge cuando el individuo se ve obligado a mirarse a sí mismo desde fuera -como con los

ojos de otra persona, los ojos de todas las demás personas -, sólo cuando se ve obligado a correlacionar sus acciones individuales con las acciones de otro ser humano, es decir, sólo en el marco de la actividad vital realizada colectivamente. Estrictamente hablando, sólo aquí hay necesidad de v o l u n t a d, en el sentido de la capacidad de subordinar forzosamente las propias inclinaciones e impulsos a una determinada ley, a una determinada exigencia dictada no por la orgánica individual del propio cuerpo, sino por la organización del "cuerpo colectivo", la colectividad, que se ha formado en torno a una determinada tarea común.

Es aquí, y sólo aquí, donde surge el plano i d e a l de la actividad vital desconocido para el animal. La conciencia y la voluntad no son la "causa" de la manifestación de este nuevo plano de relaciones entre el individuo y el mundo exterior, sino sólo las formas mentales de su expresión, es decir, su efecto. Y, además, no son una forma accidental sino necesaria de su manifestación, de su expresión, de su realización.

No iremos más lejos en el examen de la conciencia y la voluntad (y su relación con la "idealidad") porque aquí empezamos a entrar en el campo especial de la psicología. Pero el problema de la "idealidad" en su forma general es igualmente significativo para la psicología, la lingüística y cualquier disciplina socio-histórica, y naturalmente va más allá de los límites de la psicología como tal y debe ser considerado independientemente de los detalles puramente psicológicos (o puramente político-económicos).

La psicología debe partir necesariamente del hecho de que entre la conciencia individual y la realidad objetiva existe el "eslabón mediador" de la cultura históricamente formada, que actúa como prerrequisito y condición de la actividad mental individual. Ésta comprende las formas económicas y jurídicas de las relaciones humanas, las

formas de la vida cotidiana y las formas del lenguaje, etc. Para la actividad mental del individuo (conciencia y voluntad del individuo) esta cultura aparece inmediatamente como un "sistema de significados", que han sido "reificados" y se enfrentan a él de forma bastante objetiva como realidad "no psicológica", extrapsicológica.

De ahí que la interpretación del problema de la "idealidad" en su aspecto puramente psicológico no nos acerque mucho a una comprensión correcta del mismo, porque el secreto de la idealidad no se busca donde surge realmente: no se busca en el espacio, donde se representa la historia de las relaciones reales entre el ser social y la naturaleza, sino en la cabeza humana, en las relaciones materiales entre las terminaciones nerviosas. Y esto es una empresa tan absurda como la idea de descubrir la forma del valor mediante el análisis químico del oro o de los billetes de banco en los que esta forma se presenta a la vista y al tacto.

El enigma y la solución del problema del "idealismo" se encuentran en las características peculiares de la actividad mental del sujeto, que no puede distinguir entre dos categorías fundamentalmente diferentes e incluso opuestas de fenómenos de los que tiene conciencia sensorial como existentes fuera de su cerebro: las propiedades naturales de las cosas, por un lado, y aquellas de sus propiedades que no deben a la naturaleza sino al trabajo humano social encarnado en estas cosas, por otro.

Este es el punto en el que se funden directamente opuestos como el materialismo burdamente ingenuo y el idealismo no menos burdamente ingenuo. Es decir, donde lo material se identifica directamente con lo ideal y viceversa, donde todo lo que existe fuera de la cabeza, fuera de la actividad mental, se considera "material" y todo lo que está "en la cabeza", "en la conciencia"; se describe como "ideal".

El materialismo científico real no reside en declarar "primario" todo lo que está fuera del cerebro del individuo, en describir este "primario" como "material", y en declarar "secundario" e "ideal" todo lo que está "en la cabeza". El materialismo científico radica en la capacidad de distinguir la frontera fundamental en la composición de las "cosas" y los "fenómenos" palpables y perceptibles sensorialmente, de ver la diferencia y la oposición entre lo "material" y lo "ideal" ahí y no en otra parte.

El plano "ideal" de la realidad sólo comprende lo que es creado por el trabajo tanto en el ser humano mismo como en la parte de la naturaleza en la que vive y actúa, lo que diariamente y a cada hora, desde que el ser humano existe, es producido y reproducido por su propia actividad social humana transformadora (y, por tanto, intencional).

Así pues, no se puede hablar de la existencia de un "plano ideal" en el animal (o en un "humano" no civilizado, desarrollado puramente en el plano biológico) sin apartarse del sentido filosófico estrictamente establecido del término.

El ser humano adquiere el plano "ideal" de la actividad vital sólo mediante el dominio de las formas históricamente desarrolladas de la actividad social, sólo junto al plano social de la existencia, sólo junto a la cultura. La "idealidad" no es más que un aspecto de la cultura, una de sus dimensiones, factores determinantes, propiedades. En relación con la actividad mental es un componente tan objetivo como las montañas y los árboles, la luna y el firmamento, como los procesos del metabolismo en el cuerpo orgánico del individuo. Por eso la gente suele confundir lo "ideal" con lo "material", tomando lo uno por lo otro. Por eso, el idealismo no es el fruto de un malentendido, sino el fruto legítimo y natural de un mundo en el que las cosas adquieren propiedades humanas mientras las personas se reducen al nivel de una fuerza material, en el que las cosas están dotadas de "espíritu",

mientras los seres humanos están totalmente privados de él. La realidad objetiva de las "formas ideales" no es una mera invención de los idealistas, como les parece a los pseudomaterialistas que reconocen, por un lado, el "mundo exterior" y, por otro, únicamente el "cerebro consciente" (o la "conciencia como propiedad y función del cerebro"). Este pseudomaterialismo, a pesar de todas sus buenas intenciones, tiene los dos pies firmemente plantados en el mismo pantano místico del fetichismo de su oponente: el idealismo. Éste también es fetichista, sólo que no del ídolo de bronce o del "Logos", sino fetichista de un tejido nervioso, un fetichismo de neuronas, axones y ADN que en realidad poseen tan poco del "ideal" como cualquier guijarro tirado en el camino. Tan poco como el "valor" del diamante que aún no ha sido descubierto, por enorme y pesado que sea.

"La idealidad" está, en efecto, necesariamente conectada con la conciencia y la voluntad, pero en absoluto en la forma en que el viejo materialismo premarxista describe esta conexión. La idealidad no es un "aspecto" o "forma de manifestación" de la esfera de la voluntad consciente, sino que, precisamente al contrario, el carácter de voluntad consciente de la mentalidad humana es una forma de manifestación, un "aspecto" o manifestación mental del plano ideal (es decir, generado socio-históricamente) de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza.

La idealidad es una característica de las cosas, no tal y como están determinadas por la naturaleza, sino tal y como están determinadas por el trabajo, la actividad transformadora y creadora de formas del ser social, su actividad intencionada y sensualmente objetiva.

La forma ideal es la forma de una cosa creada por el trabajo humano social. O, a la inversa, la forma del trabajo realizada en la sustancia de la naturaleza, "encarnada" en ella, "alienada" en ella, "realizada" en ella y, por tanto,

presentándose al ser humano creador como la forma de una cosa o una relación entre cosas en la que el ser humano, su trabajo, las ha colocado.

En el proceso de trabajo, el ser humano, sin dejar de ser un ser natural, transforma tanto las cosas externas como (al mismo tiempo) su propio cuerpo "natural", da forma a la materia natural (incluida la materia de su propio sistema nervioso y el cerebro, que es su centro), convirtiéndola en un "medio" y "órgano" de su actividad vital con fines. Por eso considera desde el principio la "naturaleza" (la materia) como material en el que se "encarnan" sus objetivos y como "medio" para su realización. Por eso ve en la naturaleza, en primer lugar, lo que es apto para este papel, lo que desempeña o puede desempeñar el papel de medio para sus fines, es decir, lo que ya ha atraído al proceso de su actividad intencional.

Así, al principio dirige su mirada a las estrellas exclusivamente como reloj natural, calendario y brújula, como instrumentos de su actividad vital. Observa sus propiedades y regularidades "naturales" sólo en la medida en que son propiedades y regularidades del material en el que se desarrolla su actividad, y con estos rasgos "naturales" debe contar, por tanto, como un componente completamente objetivo de su actividad que no depende en absoluto de su voluntad y conciencia.

Pero es por esta misma razón que toma los resultados de su actividad transformadora (las formas y relaciones de las cosas dadas por él mismo) como las formas y relaciones de las cosas tal como son. Esto da lugar a fetichismos de todo tipo y matiz, una de cuyas variedades fue y sigue siendo el idealismo filosófico, la doctrina que considera las formas ideales de las cosas (es decir, las formas de la actividad humana encarnadas en las cosas) son las formas eternas, primordiales y "absolutas" del universo, y sólo tiene en cuenta todo lo demás en la medida en que este "todo lo demás", es decir, toda la diversidad real del

mundo, ya ha sido atraída al proceso de trabajo, ya ha sido convertida en medio, instrumento y material de realización de la actividad intencional, ya ha sido refractada a través del grandioso prisma de las "formas ideales" (formas de la actividad humana), ya se presenta (se representa) en estas formas, ya ha sido modelada por ellas.

Por eso el "ideal" sólo existe en el ser humano. Fuera de este y más allá no puede haber nada "ideal". El ser humano, sin embargo, debe ser entendido no como un individuo individual con un cerebro individual sino como un agregado real de personas reales que realizan colectivamente su actividad vital específicamente humana, como el "agregado de todas las relaciones sociales" que surgen entre las personas en torno a una tarea común, en torno al proceso de producción social de su vida. Es "dentro" del ser humano así entendido que existe el ideal, porque "dentro" del ser humano así entendido están todas las cosas que "median" a los individuos que están produciendo socialmente su vida: las palabras, los libros, las estatuas, las iglesias, los centros comunitarios, las torres de televisión y (¡sobre todo!) los instrumentos de trabajo, desde el hacha de piedra y la aguja de hueso hasta la moderna fábrica automatizada y el ordenador. Es en estas "cosas" donde existe el ideal como actividad vital "subjetiva" y creadora de formas del ser social, encarnada en el material de la naturaleza.

La forma ideal es una forma de una cosa, pero una forma que está fuera de la cosa, y se encuentra en el ser humano como forma de su actividad vital dinámica, como objetivos y necesidades. O a la inversa, es una forma de la actividad vital del ser humano, pero que existe fuera de este, en la forma de la cosa que él ha creado. La "idealidad" como tal sólo existe en la constante sucesión y sustitución de estas dos formas de su "encarnación externa" y no coincide con ninguna de ellas tomada por separado. Sólo existe a través del incesante proceso de transformación de

la forma de actividad en la forma de la cosa y, viceversa, de la forma de cosa en la forma de actividad (del ser social, por supuesto).

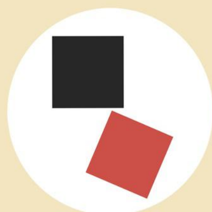
Si intentamos identificar el "ideal" con cualquiera de estas dos formas de su existencia inmediata separada, este deja de existir. Lo único que queda es el cuerpo "sustancial", totalmente material, y su funcionamiento corporal. La "forma de actividad" como tal resulta estar codificada corporalmente en el sistema nervioso, en intrincados estereotipos neurodinámicos y "mecanismos cerebrales" por el patrón de la acción externa del organismo humano material, del cuerpo del individuo. Y no descubriremos nada "ideal" en ese cuerpo. La forma de la cosa creada por el ser humano, sacada del proceso de la actividad de la vida social, del proceso del metabolismo ser humano-naturaleza, también resulta ser simplemente la forma material de la cosa, la forma física de un cuerpo externo y nada más. Una palabra, sacada del organismo de la relación humana, resulta no ser más que un fenómeno acústico u óptico. "En sí misma" no es más "ideal" que el cerebro humano.

Sólo en el movimiento recíproco de las dos "metamorfosis" opuestas -formas de actividad y formas de cosas en sus transformaciones mutuas dialécticamente contradictorias- e x i s t e el i d e a l.

Por lo tanto, sólo el materialismo d i a l é c t i c o fue capaz de resolver el problema de la idealidad de las cosas.

El ciudadano soviético Évald Vasílevich Iliénkov (1924-1979) fue uno de los pensadores más importantes de la tradición marxista del siglo XX. Comúnmente etiquetado dentro del término de «marxismo creativo» por la profundidad de sus ideas, simplemente podemos catalogarle como comunista, como heredero de una tradición de estudio y lucha que siempre ha escapado a esquemas abstractos, reduccionistas y mecanicistas gracias a ese incombustible motor que es la, bien utilizada, dialéctica materialista. Aquel «artillero de Smolensk que leía a Hegel en el frente oriental» destacó por su profundización en los problemas filosóficos, por sus estudios sobre la relación entre lo abstracto y lo concreto, entre lo particular y el Universal, sobre la conciencia y el ideal, sobre contradicciones inmanentes; además de por su trabajo en el instituto Zagorsky, educando a niñas y niños sordociegos junto a Suvórov.

Este Volumen I incluye Cosmología del Espíritu, el sugerente texto de juventud donde propondrá que sólo el comunismo detendrá la muerte térmica del Universo, sus Tesis redactadas junto a Korovikov donde enuncia cómo pensar la relación entre la filosofía y las ciencias sociales y naturales, su estudio de la dialéctica griega en La dialéctica antigua como forma de pensamiento poniéndola en relación con la dialéctica hegeliana, y por último sus textos sobre el concepto del ideal: por un lado, De ídolos e ideales y Dialéctica de lo ideal, y además sus sucesivas tentativas de elaborar una definición del concepto del objeto abstracto.



EDICIONES
DOSCUADRADOS